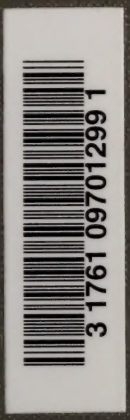
3 1761 09701299 1

METAPHYSISCHE GESPRÄCHE

VON

HEDWIG CONRAD-MARTIUS

VERLAG MAX NIEMEYER, HALLE (SAALE)
1921

Philos
C 7543 me

575664
14.1.54

MEINEM MANN GEWIDMET

INHALT.

Seite

Pflanze und Tier 1

Die Seele 26

Um den Menschen 87

1. Vom Tier und der Quall 87

2. Dämonen und Engel, Geist und Geister 115

3. Evolution — der Mensch 167

Unterredende: Montanus und Psilander.

PFLANZE UND TIER.

Montanus: Sie zerpflücken da, lieber Freund, so harmlos eine Blume und doch hörte ich Sie gelegentlich äufsern, die Frage, ob wir den Pflanzen eine Art niederen Bewufstseins oder eine Art Empfindungsfähigkeit zuschreiben dürfen, würde wohl stets zu dem Bereich des „Ignoramus" menschlichen Wissens gehören.

Psilander: Ich mufs gestehen, dafs sich mir diese Einsicht noch nicht in ein lebendiges, praktische Konsequenzen forderndes Bewufstsein umgesetzt hat.

Mont.: Und doch würden Sie ganz gewifs nimmermehr eine Pflanze in dieser Weise zerstückeln, wenn faktisch auch nur die geringste Möglichkeit bestünde, Empfindungs- und Schmerzfähigkeit in sie hineinzulegen.

Psil.: Sie bezweifeln diese Möglichkeit? Und die epochemachenden Entdeckungen der Botanik?

Mont.: Entdeckung der „pflanzlichen Sinnesorgane" und dergleichen?

Psil.: Steht doch jetzt nicht nur fest, daſs die Pflanze, wie man es ja schon vorher wuſste, auf Lichtreize, mechanische Reize, Schwergewichtseinflüsse mit eigentümlichen Eigenbewegungen lebendig reagiert, sondern auch, daſs die Möglichkeit solcher Reizwirkungen und Bewegungsauslösungen — genau wie bei den Tieren — durch spezifisch ausgestaltete und den Reizarten auf das Vollkommenste angepaſste Organe geschaffen wird. Sollten aber nicht der gleichen äuſseren Sachlage gleiche innere Vorgänge entsprechen können?

Mont.: Die Pflanze soll also nicht nur als lebendig und zweckvoll in sich selbst geordnete Einheit auf die äuſseren Einwirkungen in einer durch ihre spezielle Organisation bedingten Weise reagieren, sondern sie soll diese Einwirkungen auch überdies in sich selbst spüren?

Psil.: Die Möglichkeit wenigstens darf man wohl nicht von vorne herein negieren.

Mont.: Jene durch mühevolle Experimentalarbeit gefundenen Tatsachen verschaffen uns merkwürdigste Aufschlüsse über den faktischen Aufbau des pflanzlichen Wesens. Mit ihrer Ausdeutung aber, die in der Richtung einer vollkommenen Grenzvernichtung von tierischem und pflanzlichem Sein liegen, durch die die „scholastischen“ Wesensgrenzen nunmehr endgültig ausgerottet sein sollen, dürfen wir uns, so meine ich, keineswegs einverstanden erklären. Mir scheint im Gegenteil, daſs gerade diese neuen Entdeckungen die

letztlich unvergleichliche Eigenart spezifisch pflanzlichen Seins nur noch anschaulicher hervortreten lassen. Könnten wir denn nicht, Psilander, gemeinsam den Punkt aufzufinden suchen, an dem das Sein des Tieres und der Pflanze sich durch keine wie auch immer denkbaren Übergänge ineinander überführen lassen? Hier müfsten wir zugleich an die konstitutive Wurzelstelle ihres beiderseitigen Charakters stofsen.

Psil.: Sie sprechen von einem prinzipiellen Bruch zwischen Pflanze und Tier, der durch keinerlei Übergänge ausgleichbar ist? Und die niederen Lebewesen, die in ihrer Erscheinungs- und Lebensweise so nahe zueinander gehören, dafs es unmöglich erscheint, sie der einen oder anderen Klasse ausschliefslich zuzuordnen? Dafs man es ablehnt, jene eigentümlichen Erscheinungen an ausgebildeten Pflanzen, die Eigenbewegungen, die lebendigen Reaktionen, das Auftreten von förmlichen Sinnesorganen, als Anfänge tierischen Seins zu bewerten, kann ich verstehen. Aber es steht doch fest, dafs im Bereich der niedersten Lebewelt die Unterschiede zwischen Tier und Pflanze sich bis zur vollkommenen Unkenntlichkeit verlieren.

Mont.: Besagt denn Unkenntlichkeit ohne weiteres Nichtvorhandensein? Kann denn nicht auf diesen Stufen die Ausbildung der Gestaltstypen so keimhaft noch und rudimentär sein, dafs der prinzipielle Bruch zwischen ihnen einfach noch nicht zutage treten kann? Aber dann ist es ja auch sehr wohl möglich, dafs es

Entwicklungsvorstufen gibt, auf denen sich die Natur sozusagen noch nicht „entschieden“ hat: ob „Pflanze“ oder „Tier“ — auf denen weder von dem Einen, noch von dem Anderen schon die Rede sein kann. Spricht das aber gegen die Möglichkeit einer radikalen Aufbaudifferenz dort, wo die Scheidung einmal vollzogen ist?

Psil.: Ich habe bisher immer als eine der fundamentalsten naturwissenschaftlichen Errungenschaften die Einsicht angesehen, daſs es in der Natur keine absolut abgrenzbaren Typen gibt — eben wegen der eigentümlichen Übergangsformen, auf die man überall stöſst.

Mont.: In der Dimension, in der sich die Naturwissenschaften allein bewegen, gehen die Merkmale allerdings stetig und allmählich ineinander über.

Psil.: In was für eine Region also muſs man sich begeben, um diese Ihre absoluten Typen zu finden? Ist es denn nicht ganz eigentlich Aufgabe der naturwissenschaftlichen Forschung, die natürlichen Klassen lebender Wesen durch möglichst fest umrissene Eigenschaftsgruppen voneinander abzusondern?

Mont.: Die Wesensunterschiede oder die Unterschiede in den letzten Seinsgrundlagen werden schlieſslich in der äuſseren Ausgestaltung auf irgendeine Weise zum Ausdruck kommen — und es müssen sich so durch die dem Naturwissenschaftler zugänglichen Differenzen in der körperlichen Konstitution wirkliche,

den Wesensgrundlagen entsprechende Klassen von Typen finden lassen. Aber die Wesensschnitte selbst lassen sich auf diesem Wege nicht finden.

Psil.: Und die Psychologie? Die naturwissenschaftliche Forschung beschränkt sich doch nicht auf die Feststellung rein körperlicher Merkmale. Gerade die Frage, die uns jetzt interessiert, die Frage nach der Empfindungsfähigkeit der Pflanze, gilt als eine spezielle des Physiologen oder auch des Psychologen. Geht hier nicht wirklich der einzig mögliche Weg über das sachgemäfs angestellte Experiment?

Mont.: Wo es sich um die Frage handelt, ob diese oder jene Pflanzenart so etwas wie Empfindungsfähigkeit besitzt oder nicht, da könnte prinzipiell genommen das Experiment, da könnte vor allem die direkte und eingehende Beobachtung den Weg und das Mittel darstellen, die entsprechenden Einsichten zu gewinnen. Darin haben Sie vollständig recht. Wenn ich vorhin sagte, wir kämen mit der entscheidenden Frage notwendig in eine andere sachliche Dimension, so hängt das vor allem mit der ganz andersartigen Problemstellung zusammen, die die Frage nach dem prinzipiellen Unterschied zwischen Pflanze und Tier mit sich bringt. Es ist nämlich zunächst ganz gleichgültig, ob sich dieser oder jener Seinstypus hier oder dort faktisch vorfindet, ob er in diesem oder jenem lebenden Wesen eine Realisation gefunden hat. Es gilt zunächst und vor allem, die beiden möglichen Seinstypen

selbst, den pflanzlichen und den tierischen, in ihrer spezifischen Abgegrenztheit zu fassen, ganz allgemein und abgelöst von jeder Realitätsfrage. Es gilt das eigne Wesen der ontischen Grundstrukturen zu finden und zu fixieren. Diese Untersuchung ist aber, wie wir sofort sehen würden, eine ganz und gar unnaturwissenschaftliche und typisch philosophische.

Psil.: Mit der ontischen Grundstruktur meinen Sie jene letzten Seinsgrundlagen — so drückten Sie sich vorhin aus?

Mont.: Die letzten Seinsgrundlagen, ja. Aber hier nicht in einem transzendent-metaphysischen Sinne, sondern im Sinne des immanenten Gegebenheitsfundamentes selbst. Aber lassen Sie mich gleich hinzufügen: hat man erst einmal diese beiden Gestaltstypen sich vollständig scharf voneinander abheben und in sich abschliefsen sehen, dann kommt man schwerlich noch in Versuchung, in Pflanzen einen „Keim von Sensibilität" oder „Bewufstsein", oder von wirklicher Eigenbewegung auch nur theoretisch zu suchen. Dann werden Experiment und Beobachtung in dieser speziellen Frage ganz und gar überflüssig. Denn die beiden Gestaltsarten sondern sich in so wunderbar reinlicher und prägnanter Weise, dafs es nicht mehr anders möglich ist, als in dem typischen „Kleid" der Pflanze wie auch in der typischen Gestaltungsart des Tieres einen unmittelbaren und notwendigen Ausdruck des allgemeinen Wesens zu sehen.

Psil.: So bitte ich Sie denn, mir das, was Sie die ontischen Grundstrukturen des Tieres und der Pflanze nennen, näher zu charakterisieren.

Mont.: Ah, Psilander, jetzt wollen wir beginnen, gemeinsam zu arbeiten.

Psil.: Denn alles Bisherige hat Sie ein wenig gelangweilt.

Mont.: Wenn man über einen See setzen will, so wird man es überdrüssig, am Ufer herumzuspazieren.

Psil.: Aber wie beginnen? Noch nie war ich so ratlos.

Mont.: Fangen wir vor allem mit konkreten Beispielen an. Vielleicht solchen, bei denen die tierische Ausgestaltung hier, wie die pflanzliche dort so ausgeprägt schon gegeben sind, daſs wir ohne weiteres die Zuordnung zu den beiden Reichen lebendiger Wesen vollziehen können. Bei denen aber andrerseits gewisse analoge Lebensäuſserungen und Erscheinungsweisen Phantasie und oberflächliche Überlegung reizen mögen, Übergänge anzunehmen und Wesensgrenzen zu verwischen. Ich denke etwa an die Mimose einerseits und so etwas wie einen Polypen andrerseits.

Psil.: An die Mimose eben wegen ihrer eigentümlichen Eigenbewegungen, die sie zu vollziehen scheint?

Mont.: Ja, und die auf eine keimhafte Anlage tierischer Sensibilität und Reaktionsweise hinzudeuten scheinen. Und der Polyp wiederum macht in seiner blumenhaften Erscheinungsform den Eindruck, als

habe er die Hüllen und Fesseln der Pflanzennatur noch nicht ganz abgestreift. Stellen Sie sich also die Blätterbewegung der Mimose vor, die in dem allmählich und rhythmisch sich vollziehenden Zusammenlegen der Blätter besteht, und vergleichen Sie dieses Phänomen mit den ununterbrochen blind umhertastenden und -suchenden Bewegungen des Polypen, wie man sie in jedem Aquarium beobachten kann. Versuchen Sie dabei bitte — unter vorläufiger Zurückstellung aller Bedenken — die Mimose rein und ganz als Pflanze aufzufassen, den Polypen dagegen als Tier. Denn auf die theoretische Typenunterscheidung an möglichst anschaulichen Beispielen kommt es an! Nicht auf die Frage, ob die Mimose wirklich noch eine reine Pflanze, ob der Polyp wirklich schon ein reines Tier ist! Was würden Sie in dieser Einstellung etwa als unterscheidendes Merkmal der spezifisch pflanzlichen Bewegung von der spezifisch tierischen angeben?

Psil.: Ihre direkte Frage setzt mich etwas in Verlegenheit. Denn ich weifs weder, worauf Sie eigentlich hinauswollen, noch ob ich die von Ihnen gewünschte Einstellung schon besitze. Was den spezifischen Fall betrifft, so fällt mir auf, dafs die pflanzliche Bewegung auf einen bestimmten äufseren Reiz hin geschieht, die tierische dagegen auf Grund eines inneren Reizes, der vielleicht von einer Hungerempfindung oder dergleichen begleitet ist. Aber ein prinzipiell unterscheidendes Merkmal kann das doch nicht sein, da auch das Tier,

wenn ich es berühre oder verletze, zusammenzuckt, und es andrerseits jene höchst eigentümlichen, gleichsam suchenden Bewegungen der Rankengewächse gibt, durch die sie eine gleichgültig ob hierhin oder dorthin gestellte Stütze zu finden vermögen. Diese scheinen doch ebenso wie die umhersuchenden Bewegungen des Polypen ihren Grund in einem inneren Reiz zu haben.

Mont.: Die beiden Fälle, die ich gewählt habe, stehen nicht unter ganz gleichen Bedingungen. Sie haben recht! Ich hatte allerdings nur die verschiedene Art der Bewegung in sich selbst im Auge und diese bleibt in genau demselben Sinne spezifisch verschieden, ob sie nun, wie Sie sagen, durch einen inneren oder durch einen äufseren Reiz hervorgerufen werden. Aber machen wir einmal — um der gröfseren Anschaulichkeit willen — die äufsere Erscheinungsweise in den beiden Fällen möglichst gleich. Stellen wir wirklich der umhersuchenden und tastenden Bewegung des Polypen die „gleichsam“ umhersuchende Bewegung der Rankengewächse gegenüber und der „gleichsam“ zusammenzuckenden Bewegung der Mimose die zusammenzuckende Bewegung eines Tieres, das man heftig berührt. Ist es Ihnen nicht auffallend, wie sehr verschieden wir zum Beispiel in diesem letzteren Fall die Bewegungen — gleichsam vom Inneren des lebenden Wesens her — fühlen?

Psil.: Ich sehe vorläufig wiederum nur das Eine, dafs die Bewegung der Mimose, solange ich sie ganz

und nur als Pflanze auffasse, von keiner auch noch so keimhaften Empfindung begleitet erscheint. Aber weshalb scheide ich bei der Mimose von vorne herein aus, was ich bei dem Polypen einfach annehme — das ist wieder dieselbe Frage.

Mont.: Gewifs, an diesem Punkt kommen Sie nicht weiter. Sie dürfen nicht darauf achten, was die Bewegungen möglicherweise begleitet oder nicht, sondern darauf, was sie in sich selbst und rein für sich genommen voneinander unterscheidet. Der Grund, weshalb Sie hier immer wieder und ohne weiteres Empfindung zuschreiben, dort ausschalten, liegt eben darin, dafs Sie ohne deutliches und explizites Wissen darüber die ganze Pflanze und mit ihr die Einwurzelung der Bewegung in ihr anders „haben" als das Tier. Um Ihnen einen ersten Anhaltspunkt zu geben: sehen Sie nicht die Bewegung der Pflanze als eine in irgend einem Sinne „unfreiere" an?

Psil.: Sie meinen, dafs das Einziehen der Fangarme des Polypen schon eine Art freier Willensäufserung darstellt, während die Blätterbewegung der Mimose einer unbedingten und gewissermafsen naturgesetzlichen Notwendigkeit untersteht? Aber das ist ein gefährliches Thema. Gibt es überhaupt so etwas wie freie Willensäufserung? Und wenn auch — der Polyp mit seiner sicherlich ganz primitiven psychischen Organisation wird wahrscheinlich ebensowenig die Möglichkeit haben, sich der durch den Reiz aus-

gelösten Zuckungsbewegung zu entziehen wie die Mimose.

Mont.: Der Wille ist, so meine ich, seinem Wesen nach frei. Aber glücklicherweise brauchen wir uns hierüber jetzt nicht zu streiten. Sicherlich kann beim Polypen von einem Willen im strengen Sinne, von einer freien Willensäufserung keine Rede sein. Und nehmen wir einmal an, dafs bei jenem Einziehen der Fangarme infolge einer schmerzhaften Berührung von aufsen her das Tier überhaupt nicht anders kann, als die Reaktionsbewegung und gerade diese zu vollziehen, es also von hier aus betrachtet dem gleichen Zwang unterliegt wie die Pflanze, so ist doch auch die Unfreiheit hier und dort noch von radikal verschiedenem Charakter oder auch der Grund der Unfreiheit. Dort liegt eine nur faktische Unfreiheit, hier eine prinzipielle vor.

Psil.: „Nur faktische" — weil die Bewegung des Tieres hier und da auch einmal frei sein könnte? Aber die Frage nach der Willensfreiheit, dachte ich, kann ausgeschaltet bleiben?

Mont.: Bewegungsfreiheit ist ja nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit Willensfreiheit! Aber wenn Sie nun einmal doch einen Moment auf Willensfreiheit und ihre Möglichkeit hinblicken könnten: die Pflanze vermöchte von einem solchen Willen — selbst wenn sie ihn hätte — gar keinen Gebrauch zu machen! Das Tier aber wohl. Beim Tier fehlt nur eben dieser

freie Wille — bei der Pflanze aber fehlt überdies die Möglichkeit, eine Bewegung überhaupt aktiv zu vollziehen. Sie, die gar nicht eigentlicher Träger und eigentliches Subjekt einer Bewegung sein kann. Es fehlt ihr die ontische Möglichkeit, das körperliche Sein von innen her zu beherrschen.

Psil.: Weshalb nennen Sie diese Möglichkeit eine ontische? Ist sie nicht einfach gebunden an gewisse von der Naturwissenschaft längst festgelegte Bedingungen? Die Pflanze besitzt kein Muskel-, besitzt kein Nervensystem.

Mont.: Erstlich verhindert die Kenntnis dieser naturwissenschaftlich fixierten Bedingungen für tierische Eigenbewegungen nicht, daſs analoge Bewegungen auch bei Pflanzen auf Grund eben anderer äuſserer Bedingungen auftreten könnten. Denn diese sind ja nur zufällige Gegebenheiten, sind ja nur Fakta. Sie sind aber auch andrerseits nicht mehr als sinnreiche und zweckentsprechende Hilfsmittel, um einer vorgegebenen ontischen Sachlage für das ihr spezifisch eigentümliche Ziel zu dienen: keinerlei Muskel- und Nervensystem, keinerlei physiologische Apparatur für sich allein genommen würde einem körperlichen Wesen dazu verhelfen können, Eigenbewegungen auszuführen. Würde ihm dazu verhelfen können, wenn es nicht eben in der Weise in seinem Leibe „steckte", wenn es nicht persönlich in der eigentümlichen Weise mit seinem Leibe verbunden wäre, wie es bei einem

tierischen Wesen tatsächlich der Fall ist. Auf dieses „personale“ Moment trifft man aber weder in der Anatomie, noch in der Physiologie, kann in ihnen nicht darauf treffen. Daſs man heutzutage die tierischen Bewegungen für vollkommen aufgeklärt und erklärt halten kann, wenn man die rein körperlichen Hilfsmittel aufgefunden hat, ist allein daraus zu verstehen, daſs man die Bewegungsart, um die es sich handelt, hier also die Eigenbewegung, gar nicht vor Augen hat — daſs man, in naturwissenschaftlicher Einstellung ausschlieſslich befangen, nur noch ihren körperlichen Vollzug, nicht aber ihre höchst wunderbare ontische Artung sieht. Ontisch darum, weil es sich um das Ganze des betreffenden Lebewesens handelt: um die lebendige Einheit der Pflanze, um die zu einer Art „personalen“ Einheit zusammengefaſste Einheit des Tieres, nicht aber um die naturwissenschaftliche Dimension der körperlichen Grundlagen. Doch Sie würden mich am besten verstehen, wenn wir mit unserer direkten Analyse fortführen.

Psil.: Ich bin ganz zufrieden, Sie noch einmal zu einer kleinen theoretischen Auslassung verführt zu haben. Mir ist doch Ihre Problemstellung wiederum um einiges klarer geworden. Wenn ich jetzt endlich Sie recht verstanden habe, so meinen Sie, daſs der Pflanze die Möglichkeit für eine „freie“ Bewegung fehlt, weil sich die Bewegung eben nur an ihr vollzieht und sie daher nicht wie das Tier eigentlicher

Träger und eigentliches Subjekt der Bewegung ist. Daſs die Bewegung der Pflanze eine sozusagen passive, die des Tieres eine aktive ist, nicht wahr? Aber immer noch vermag ich nicht recht einzusehen, wieso gerade die Bewegung, von der wir sprachen, jenes Zusammenzucken des Polypen, eine prinzipiell freie, weil eben aktive sein soll. Es erscheint mir viel eher so, als ob solche Reaktionsbewegungen, die eine unmittelbare Folge des Reizes darstellen, sich ebenfalls nur an dem Tiere vollziehen — so wie die Blätterbewegung der Mimose an der Mimose; nicht aber aktive Bewegungen des Tieres sind.

Mont.: Die Fassung, daſs sich die Bewegung das eine Mal an dem betreffenden Lebewesen, d. h. an der Pflanze vollzieht, das andre Mal von ihm vollzogen wird, ist trefflich. Jetzt aber hat sich Ihnen das glücklich Gesehene durch eine Doppeldeutigkeit des Ausdrucks „Passivität“ und „Aktivität“ wiederum verdunkelt. Könnte es nicht, Psilander, eine aktive Passivität und eine passive Passivität geben, wenn ich mich so ausdrücken darf?

Psil.: Noch verstehe ich nicht.

Mont.: Denken Sie daran, daſs es auch beim Tier und beim Menschen selbst zwei ganz verschiedene Arten Reaktionsbewegungen gibt: die eine, bei der z. B. mein Bein zuckt oder in die Höhe schnellt, wenn mir mit der Hand unter das Knie geschlagen wird; und die andere, wenn ich unmittelbar und unwillkürlich

den Fuſs zurückziehe, auf den man mir tritt. Unmittelbar und unwillkürlich — denn von Freiheit in dem Sinne, daſs ich ihn zurückzöge auf Grund eines freien Willensaktes, von Aktivität in dem Sinne, daſs ich das Zurückziehen gleichsam in der Hand hätte, es zwar aktiviere, aber ebensogut unterlassen könnte, kann gewiſs hier die Rede nicht sein. Das Zurückziehen ist eine unmittelbare Reaktionsfolge des Schmerzes und ich bin an ihr insofern nur aktiv beteiligt, als ich der Notwendigkeit, meinen Fuſs zurückzuziehen, einfach ausgesetzt bin. Und doch, welch ein fundamentaler Unterschied zwischen jenem unwillkürlichen Zucken des Beinmuskels und diesem unwillkürlichen Akt des Zurückziehens! Es ist eben ein von mir ausgehender Akt des Zurückziehens; es ist zwar ein durch den Schmerz erzwungener, ein reaktiver Akt; ein Akt, dessen Vollzug ich nicht umhin kann zu vollziehen — aber der Aktcharakter selbst wird dadurch nicht zerstört und kann nicht zerstört werden. Das andere aber ist und bleibt nur ein Zucken im Bein. Ich selbst ziehe den Fuſs zurück, obzwar gezwungen, obzwar reaktiv, obzwar ich nicht anders kann — während dort nur eben mein Bein zuckt. Der Polyp selbst zieht seine Fangarme ein, wenn auch gezwungen, wenn auch nur reaktiv, wenn er auch nicht anders kann, wenn auch jede Spur von Willensfreiheit, ja von Bewuſstheit fehlt — während die Blätter der Pflanze, der Mimose, sich nur eben an ihr bewegen. Verstehen Sie, daſs

zwischen dieser Passivität und jener ein Abgrund liegt, daſs wir hier eine in sich selbst aktiv vollzogene Bewegung vor uns haben, mag sie immer als diese aktive dem Vollzieher, dem wirklichen Träger der Bewegung aufgenötigt sein, daſs dort aber schon die Bewegung in sich selbst eine passive ist, weil sie gar nicht von dem betreffenden Wesen ausgeht, sondern dieses Wesen gleichsam nur Schauplatz des Bewegungsvollzuges ist?

Psil.: Der Unterschied zwischen einem erzwungenen Sichbewegen und einem erzwungenen Bewegtwerden ist mir in der Tat plötzlich herausgesprungen. Und es scheint mir jetzt, als ob man ihn in den Lehrbüchern der Physiologie nicht genug beachtete. Und doch: wenn ich mir vorzustellen versuche, in welchem Sinne das Tier Subjekt eines „Sichbewegens" sein könnte — ohne daſs noch Willensfreiheit in Betracht kommt — dann entgleitet mir wieder alles. Wenn man von der körperlichen und physiologischen Apparatur absieht, so ist es doch im Grunde das der Pflanze inwohnende Leben oder, wie man sich da vitalistisch ausdrücken soll, das die Auslösung lebendiger Bewegungen möglich machen muſs. Dieses Leben wohnt dann ebensowohl der Pflanze wie dem Tier inne. Und ich sehe daher nicht recht, wie ein Unterschied zustande kommen soll, wenn anders Sie nicht die Pflanze zu einem ganz mechanischen Substrat ihrer Bewegungen machen wollen. Oder erklären Sie mir

näher, was Sie mit dem eigentlichen Träger der Bewegung hier und dem uneigentlichen dort meinen.

Mont.: O ja — Sie drängen zu dem entscheidenden Punkt. Denn auch der Ausdruck „Träger" ist noch doppeldeutig. Erlauben Sie mir ein kleines Anschauungsexperiment: es gibt, wie man es nennen kann, eine sachliche und eine sentimentale Auffassung des pflanzlichen Lebens und Seins — ohne daſs ich übrigens mit letzterem Ausdruck eine Abwertung im Auge habe. Nach der ersten kann man etwa einen kräftigen und hoch gewachsenen Baum als Urtypus echt pflanzlichen Seins vor sich haben: wir sehen ihn nach dem eigentümlichen Formgesetz des ihm einwohnenden Lebens zu dieser Gestalt heraus- und emporgewachsen; wie er mit seinen weit hinausragenden Ästen und seiner Krone vor uns steht, ist er das durch jenes lebendige Formgesetz von innen her bis in die äuſsersten Zweigspitzen und Wurzelendigungen hinein plastisch Gebildete, aber auch aktuell noch diesem inneren Gestaltungsgesetz lebendig Unterworfene: in dem fortschreitenden Wachstum und der regelmäſsigen Abfolge der Lebensstufen von der Blüte zur Frucht. Ganz anders bei sentimentaler Betrachtungsweise: seine Krone und seine Äste sind nicht mehr nur die von innen herausgewachsenen, sondern nun vor allem kraftvoll von ihm selbst getragene und herausgestreckte; er steht — als „Baumperson" gleichsam — hoch auf-

gerichtet da; er klammert sich mit seinen Wurzeln tief in das Erdreich; er erhebt sein Haupt über den Wald empor; er greift mit seinen Ästen gebieterisch oder suchend in die Weite. Wo vorher nur Bildung, Formbestimmtheit, Gestalt und Wachstum war, ist jetzt Tragen, Ausgreifen, Einklammern und Emporstrecken. Nicht als ob hier eine wirkliche, aktuell vollzogene Bewegung nötig wäre — wie wenn wir etwa das leise Schwanken der Äste im Wind als ein Neigen und Verneigen auffassen; nur auf die Art und Weise, wie seine Körperlichkeit das eine und das andere Mal zu dem Baum als ganzem steht, kommt es an: das eine Mal als nur lebendig gewachsene und gebildete, das andere Mal als von innen her in dieser aktuellen und zufälligen Haltung faktisch beherrschte. Sie brauchen auch keineswegs schon an Empfindung, an Bewußtsein, an wirkliches seelisches Sein, etwa an Stolz, an Sehnsucht oder dergleichen zu denken. Diese Hineinprojizierung eines bewußten seelischen Seins ist erst eine weitere Stufe möglichen Heraushebens des Baums aus seinem baumhaften Sein. Es kommt hier noch einzig und allein auf das innere Verhältnis zu dem gegebenen körperlichen Sein an.

Psil.: Wobei es auch nichts ausmacht, wenn der Baum immer in einer und derselben Haltung verharrt — verstehe ich recht?

Mont.: Sehr recht. Der Baum könnte ja — so gesehen als „Baumperson“ — in dieser seiner aktuellen

Haltung durch irgendeinen Zauber festgebannt worden sein; wie der Küchenmeister im Dornröschen mit der zur Ohrfeige ausgestreckten Hand. In diesem über ihn gekommenen Schlaf, in dieser Unbewufstheit seiner selbst, in dieser inneren Fesselung, weil Unfähigkeit sich zu regen, in dieser Unerlöstheit von einem ihn bannenden Zauber würde er immer noch die sein eigenes körperliches Sein prinzipiell von innen her beherrschende, mit dieser Beherrschungsmöglichkeit seinsmäfsig konstituierte, nur eben momentan „gelähmte" Baumperson darstellen. Als Baum qua Baum ist er aber nicht gelähmt und deshalb, sozusagen a posteriori, bewegungsunfähig, sondern er ist es a priori: er kann gar nicht „gelähmt" werden, weil er keine eignen Glieder hat, die er als solche von innen her besitzt. Das Wesentliche ist, dafs Sie gewissermafsen den Wurzelpunkt fassen, an dem letztlich das Umspringen aus der einen Anschauung in die andere geschieht. Wenn Sie den Baum als Ganzes haben und betrachten, was mufs dann hier und dort so prinzipiell anders gefafst werden?

Psil.: Sie sagten selbst, dafs es das Verhältnis des Baumes als ganzen zu der ihm gegebenen „Körperlichkeit" ist. —

Mont.: Wohl — aber was ist es nun an diesem Verhältnis?

Psil.: Das Vorhandensein oder das Fehlen einer prinzipiellen Beherrschungsfähigkeit von innen her —

Mont.: Gewiss — aber noch fehlt uns der positive Inhalt der Beherrschungsmöglichkeit dort, ihrer Unmöglichkeit hier. Wir stellten die gefühlte Tatsache fest, aber wir explizierten sie noch nicht nach ihrem eignen wesentlichen Gehalt. Hängt jener Unterschied nicht daran, daſs die pure pflanzliche Einheit gleichsam nur von innen nach auſsen geht, die tierische dagegen noch einmal von auſsen nach innen hinein oder zurückgenommen erscheint?

Psil.: Noch verstehe ich nicht ganz. Sie sagten doch eben selbst, daſs gerade dieses Tragen, dieses Beherrschenkönnen der Körperlichkeit als von innen her geschehend aufgefaſst werden müſste.

Mont.: Aber damit es eben so von innen her geschehen kann, muſs die Körperlichkeit nicht nur eine von innen nach auſsen gewachsene sein, sondern eine von auſsen nach innen wieder zurückgegebene oder genommene: was ich beherrschen will, muſs mir erreichbar sein, muſs ich besitzen. Die Pflanze ist nur eine lebendig gewordene und gestaltete Einheit; das Tier aber hat sein körperliches Sein noch einmal „zum Geschenk“ erhalten. Wenn die Körperlichkeit in das lebendige Wesen zurückgewendet und zurückgegeben ist, besitzt dieses Wesen seine Körperlichkeit von innen her und die seinsmäſsige Möglichkeit der Beherrschung ist vorhanden.

Psil.: So kann der Polyp seine Fangarme einziehen, weil er sie eben beherrschungsmäſsig besitzt — mag

dieses Einziehen auch ein ihm reaktiv abgenötigtes, unwillkürliches und unbewufstes sein. Ich fange an zu erfassen. Erst hier kann man wohl eigentlich von einem Leibe im prägnanten Sinne sprechen.

Mont.: O gut. Sehen Sie, dafs die Konstitution der Pflanze sozusagen eine ganz und gar einschichtige ist? Weil sie eben nur dieses lebendig herausgewachsene Gebilde darstellt? Hier löst sich die Körperlichkeit nicht von einem „Inneren", von einem persönlichen Zentrum los. Sobald sich aber die körperliche Lebenseinheit selbst besitzen soll, mufs sie von ihrer Körperlichkeit in sich selbst „losgelöst" werden! Erst das zunächst Abgelöste kann sodann zurückgegeben, kann besessen werden. Da ist dann eine Zweischichtigkeit eingetreten, die körperliches Sein und personales Wesen, wenn auch in einem primitivsten, einem sozusagen embryologischen Anfang, einander gegenüberstellt. Und mit dieser Zweischichtigkeit erst ist, wie Sie richtig sagen, Leib als „Leib" gegeben und gesetzt.

Psil.: Sie setzen mit Ihrer Anschauungsweise offenbar die Möglichkeit einer direkten Wechselwirkung zwischen Leib und Seele ohne weiteres voraus?

Mont.: Wenn Sie damit meinen, was wir eben sahen, dafs das Tier als solches eben selbsteigner, personaler Vollzieher seiner Bewegung, weil selbsteigner, personaler Besitzer seines Leibes ist — ja. Mit einer Seele hat das allerdings so gut wie gar nichts zu tun. In dem traditionellen Streit — ob Wechselwirkung, ob

Parallelismus — wird Leib und „Seele“ künstlich getrennt, und man versucht sodann natürlich vergeblich, sie wieder zusammenzubringen. Während es faktisch so liegt, daſs zwar zunächst nicht Leib und „Seele“, aber doch Leib und personale Wesenheit ein ontisches Ganzes bilden — von vornherein in ihrer Abgelöstheit voneinander aufeinander orientiert. Sie sind nur, was sie sind, in ihrer ontischen Zusammengehörigkeit. Es hat gar keinen Sinn mehr zu fragen, ob ich oder ein Tier selbst und direkt meine Glieder bewegen kann oder nicht — wenn man einsieht, daſs meine Glieder eben die mir personaliter anheimgegebene Körperlichkeit und mein personales Wesen, in dieser einen Rücksicht, eben das seine Körperlichkeit Besitzende ist!

Psil.: Wo aber hat die Seele denn ihre Stelle?

Mont.: Sollen wir jetzt einfach so weiterrasen? Und noch dazu nach einem so flüchtigen Vogel wie der Seele. Aber vielleicht fangen wir ihn wirklich einmal gemeinsam ein. Es scheint mir fast, als hätten Sie heute ein wenig Lust an dergleichen gewonnen.

Psil.: Sie haben recht, jetzt ist eine gewisse Begierde in mir erwacht. Aber eines darf ich heute noch fragen: wie steht es nun mit der Sensibilität? Denn das war ja eigentlich unser Ausgangspunkt! Ob die Pflanze so etwas wie Empfindungsfähigkeit haben kann oder nicht. Davon aber sprachen wir bisher eigentlich noch nicht.

Mont.: Und können auch jetzt diese Frage unmöglich ganz ausschöpfen. Die allgemeine Frage nämlich nach dem Wesen von Sensibilität und ihrer Stellung im personalen Erleben. Aber an der Einsicht, daſs pure pflanzliche Wesenheiten nicht empfinden können, sind wir ganz nahe. Und alles war nur Vorbereitung hierauf. Empfinden heiſst doch zunächst ganz gewiſs, unmittelbar am Leibe und mit dem Leibe spürend erleben, was an oder in ihm vor sich geht, seine Schicksale unmittelbar erlebend mithaben! Wie aber soll das möglich sein, wenn ich nicht eben diesen Leib als Leib personaliter wirklich zu eigen habe. Wenn er nicht in jenem Sinne in mich hinein- und zurückgegeben ist, wie wir es zu fixieren versuchten?

Psil.: Dasselbe also, was Eigenbewegung allererst möglich macht, macht auch Sensibilität möglich?

Mont.: Als einer Conditio sine qua non — ja. Denn es ist nicht gesagt, daſs bei „Besitz" des Leibes in diesem Sinne nun auch Sensibilität faktisch ohne weiteres vorhanden sein müſste!

Psil.: Ebensowenig wie Eigenbewegung.

Mont.: Sehr richtig. Eine Pflanze aber ist sich selbst äuſserlich — wie also sollte sie sich spürend haben und beherrschend sich selbst bewegen können?

Psil.: Ich begreife jetzt auch, daſs Sie zu Anfang sagten, die Realitätsfrage verlöre an Sinn und Schwergewicht, wenn man einmal die prinzipiellen Typen hat auseinandertreten sehen.

Mont.: Die Frage, ob nun die wirkliche Pflanze eine pure Pflanzeneinheit in dem gekennzeichneten Sinne ist?

Psil.: Ja. Es scheint mir jetzt ebenfalls, daſs sie es schon in ihrer Erscheinung ausdrückt — ohne daſs ich genauer sagen könnte, was es eigentlich ist.

Mont.: Der leichte und lockere Strukturaufbau der Pflanze, ihr ganz und gar nur zur gefälligen Erscheinungsweise nach auſsen hin gewendetes und entfaltetes Wesen — ist das nicht der notwendige Habitus jener einschichtigen Wesenheit? Ist nicht die Pflanze dazu geschaffen, daſs sich in ihr einmal die plastische oder wenn man so will auch künstlerische Seite der Natur frei und erschöpfend ergehen kann — die beim Tier und beim Mensch andern, personalen Zwecken untergeordnet werden muſs? Hier noch ist die Gestaltung Selbstzweck; beim Tier und Mensch wird sie zum Mittel und zur Basis. Die Pflanze ist gleichsam nur „Gestaltung".

Psil.: Und alles was an ihr auftritt, ist Prozeſs, nicht Akt.

Mont.: Prozeſs, ja. Das gerade ist ein entscheidender Ausdruck. Was gibt stärker das Gefühl eines unpersönlichen Prozesses als die Blätterbewegung der Mimose in ihrer geheimnisvollen lebendigen Rhythmik. Und anders wird es mit jenen „suchenden" Bewegungen der Rankengewächse auch nicht stehen.

Psil.: So stark wird mir jetzt dieser Eindruck des Unpersönlichen und Selbstlosen der Pflanze, daſs sich mir wirklich ein Abgrund auftut zwischen ihr und der „fressenden Eigensucht“ des Tieres.

Mont.: Jetzt, Psilander, ergreift mich die Begierde, mit Ihnen weiter zu sprechen. Aber ich denke, es ist vernünftiger, heute abzuschlieſsen. Wenn es Ihnen recht ist, treffen wir baldigst wieder zusammen.

DIE SEELE.

Montanus: Sie treffen mich bei einer Überlegung, Psilander, die Ihnen wahrscheinlich ein wenig lächerlich erscheinen wird.

Psilander: Um so begieriger bin ich zu hören, was es sein mag.

Mont.: Ich dachte darüber nach, weshalb wohl Nixen, Elfen und dergleichen Wesen, die zur Region der Elementargeister gehören, keine Seele haben.

Psil.: Allerdings mufs ich gestehen, dafs ich noch wenig persönliche Bekanntschaft mit solchem Gelichter gemacht habe.

Mont.: Ich ertrage Ihren Spott, wie Sie sehen. Ja ich behaupte kühnlich, dafs ich um einiges besser wissen würde, was denn die Seele wahrhaft sei — vermöchte ich mir nur auf jene Frage eine Antwort zu geben.

Psil.: Aber weshalb wollen Sie ihnen durchaus die Seele verweigern, wenn Sie ihnen schon, wie es fast scheint, eine Art von Existenz zuzusprechen gewillt sind? Was verstehen Sie dann unter einer Seele?

Wäre nicht eine Elfe ein ebenso geistig freies Wesen wie Sie und ich?

Mont.: Das sind gar zu viele Fragen und Irrtümer auf einmal, Psilander, als daſs ich sie alle ohne weiteres beantworten könnte. Ich spreche den Elementargeistern weder Existenz zu, noch spreche ich ihnen die Seele ab. Ob sie existieren oder nicht, ist mir vorderhand ganz gleichgültig. Und nicht ich spreche ihnen irgend etwas zu oder ab, sondern — um mich philosophisch auszudrücken — in ihrer „objektiven Idee" scheint es mir beschlossen zu liegen, daſs sie keine Seele besitzen, daſs sie keine besitzen können. Was unter einer Seele zu verstehen ist, das ist es eben, was ich noch nicht weiſs und gar zu gerne finden möchte. Und gerade deshalb versuche ich, alle möglichen Wesen, die, wie es scheint, keine Seelen besitzen, in ihrer nach dieser Richtung eigentümlich andersartigen Seinsstruktur mit dem Menschen oder auch den höheren Tieren zu vergleichen. Sollten wir nicht leichter erkennen können, was der Seele notwendig zugehört, wenn wir sehen, wo sie jedenfalls nicht zu finden ist und weshalb?

Psil.: Halten wir uns doch dabei lieber an die immerhin etwas „wirklichere" Pflanze, Montanus, als gerade an dieses zweifelhafte Geistervolk.

Mont.: Ich bin nur froh, daſs Sie der Pflanze wenigstens keine Seele zuzuschreiben scheinen. Wir wollen sie keineswegs vernachlässigen. Aber sie steht

mir den wahrhaften „Seelenwesen“ noch zu fern. Gerade dafs jene Geister — der ihnen zugrunde liegenden Idee nach — frei bewufste Wesen wie wir selbst sind, dafs sie überdies wie wir eine leiblich-irdische Gestalt besitzen und uns also in diesem allen so nahe wie möglich scheinen und dabei doch das für den Menschen so entscheidende „Etwas“ nicht aufweisen, was wir „Seele“ nennen, — gerade das hat meine philosophische Neugierde so aufserordentlich erregt.

Psil.: Verstehen Sie hier unter „objektiver Idee“, was sich aus Sage und Dichtung an einheitlicher Gestaltung dieser Wesen ergeben hat?

Mont.: Glauben Sie denn nicht, Psilander, dafs man einem schlechten Dichter vorwerfen kann, er habe das wahrhafte Sein solcher Kreaturen ganz und gar nicht getroffen?

Psil.: Das ist allerdings eine Antwort auf meine ziemlich unbesonnene Frage. Wenn Dichter und Sage diese Gestalten nach ihrer Willkür geschaffen hätten, so könnte es keine sachliche Angemessenheit oder Unangemessenheit geben. Aber, Montanus, ich würde jetzt gar zu gerne von Ihnen hören, wie Sie diese objektive Idee der Elementargeister bestimmen — obgleich doch auch Sie ihnen gewifs noch nicht begegnet sind.

Mont.: Sie sind immer noch ein schlechter Philosoph, Psilander. Meinen Sie denn nicht, dafs der

Philosoph einem jeglichen Wesen zwischen Himmel und Hölle „begegnen“ kann, wann er ihm nur ernstlich begegnen will? Wenn zwar nicht auf der Wiese, im Wald oder im Himmel selbst, so doch in jenem so wunderbar unerschöpflichen „Reich der Anschauung“? Ich bin aber ganz und gar nicht geneigt, Ihnen hier etwas vorzutragen. Ich sagte Ihnen ja schon, daſs ich selber noch ernstlich auf der Suche bin. Wollen wir uns jedoch gemeinschaftlich auf den Weg machen, so wäre ich gar sehr erfreut.

Psil.: Auf den Weg zu den Elfen und Nixen?

Mont.: Nein, auf den zur Seele. Und diesen Weg sollen uns jene ein wenig weisen helfen. Aber beginnen wir bei der Pflanze, Psilander — nun Sie schon einmal auf sie hingewiesen haben. Sie beabsichtigen also nicht, der Pflanze eine Seele zuzuschreiben?

Psil.: Wie könnte ich das nach dem, was wir erst neulich besprochen haben.

Mont.: Wir sahen damals, daſs die Pflanze keine Empfindung haben kann, weil sie keinen „Leib“ im echten Sinne besitzt, nicht wahr? Aber wenn Sie auch darin recht haben, daſs man wohl einem empfindungslosen Wesen schon von vorne herein die Seele absprechen muſs, so sind doch beide Fragen ganz und gar voneinander verschieden und sorglich zu trennen.

Psil.: Aristoteles geht ja allerdings so weit, der Pflanze eine „Seele“ zuzubilligen, die Empfindungsfähigkeit indeſs zu verweigern.

Mont.: Auf den Seelenbegriff des Aristoteles wollen wir uns auch in keiner Weise festlegen, Psilander — so fruchtbar er nach gewisser Richtung ist. Wenn wir von der Seele im prägnanten Sinne sprechen, so haben wir sicherlich dabei zunächst etwas völlig andres, wir haben etwas Eigenartiges im Auge, was der Pflanze ihrem Wesen nach nicht zukommen kann.

Psil.: Mir ist schon immer die aristotelische Seelenbestimmung eigentümlich „formal" erschienen.

Mont.: Ich vermute, es wird sich noch manche Gelegenheit finden, auf sie und ihren wertvollen Sinn hinzuweisen. Jetzt aber, Psilander, lassen Sie uns direkt auf unserm Wege vordringen. Sie werden doch zugeben, daſs man eine Pflanze, eine Blume etwa oder einen Baum, sagen wir in der Einstellung des Dichters als beseelt sehen kann — obwohl man weiſs und völlig einsieht, daſs diese vegetativen Gebilde in Wahrheit nicht beseelt sind? Genau so wie man eine Pflanze als „quasi" empfindungsfähig sehen kann, trotzdem sie es doch nicht ist und nimmermehr sein kann?

Psil.: Sie unterschieden neulich die sachliche und die sentimentale Auffassung der Natur. In der sentimentalen vollziehen wir eben jene sachlich nicht letztlich zu rechtfertigenden Projektionen.

Mont.: Gut. Man kann also eine Blume „gleichsam" so sehen, als hätte sie eine Seele.

Psil.: Ich glaube wohl.

Mont.: Und wenn wir das herauszuholen vermöchten, was wir bei dieser Einstellung hineinprojizieren, so würden wir doch notwendig etwas in die Hand bekommen, was uns eben so recht eigentlich als Seele gilt? Denn sonst hätten wir ja nicht gerade das hineingelegt?

Psil.: Das ist einleuchtend.

Mont.: Nehmen Sie etwa diese Narzisse vor uns, Psilander, und geben Sie ihr — als ein wahrer Dichter — eine Blumenseele, eine Narzissenseele.

Psil.: Ich glaube fast, Montanus, die Narzisse sieht mich jetzt wie aus einer Seele heraus an.

Mont.: Und damit sagen Sie zugleich etwas Wesentliches. Die Narzisse scheint Sie „wie aus einer Seele heraus" anzusehen — sie geht gleichsam vor Ihnen auf aus dieser ihrer Seele, nicht wahr? Ihr ganzes eigentümliches Sein, wie es sich da vor Ihnen in Reinheit und Anmut gibt, scheint die unmittelbare „Spiegelung" oder „Projektion" eines eigentümlichen immanenten, gleichsam „geistigen" Zentrums zu sein, aus dem sie also „hervorstrahlt" — so ungefähr könnte man sich vielleicht ausdrücken?

Psil.: Eine ähnliche Anschauung habe ich auch. Sie läfst sich aber doch schwer prägnant fassen.

Mont.: Das fühlen Sie allerdings richtig heraus, dafs wir hiermit noch nichts Ernsthaftes und Solides in der Hand haben. Auch befürchte ich, Psilander,

daſs wir doch schlieſslich auf diese Weise nicht so sehr viel weiter kommen.

Psil.: Wenn wir bei der Pflanze bleiben?

Mont.: Wenn wir der Pflanze durchaus eine Seele aufdrängen wollen, um zu sehen, was an dieser Seele ist. Denn die Pflanze widersteht im Grunde der Aufnahme einer wahren Seele. Wir können sie nicht eigentlich in sie hinein verankern und gelangen so nur zu einem gewissen Aspekt von Seelenhaftigkeit, zu einer puren „Oberflächenseele". Die Pflanze widersteht der eigentlichen Beseelung im Grunde weit mehr als der Aufnahme von Sensibilität.

Psil.: Aber andrerseits, Montanus, schien es mir gerade, daſs die spezifische „Blumenhaftigkeit" durch das Hineinlegen einer Seele in sie — darnach, wie Sie es eben zu fassen und zu schildern versuchten — viel reiner und unverfälschter bewahrt wird als durch den Versuch, sie mit Sensibilität zu versehen, sie zu einem „leibbesitzenden", sich im Leibe regenden und bewegenden Wesen zu machen.

Mont.: Das widerspricht sich nicht. Reell oder ontisch steht die Pflanze dem nur empfindungsfähigen Wesen, dem niedern Tier, entschieden näher als dem beseelten; rein seinsmäſsig ist sie für diese Art Ausgestaltung „aufnahmefähiger". Aber Sensibilität und Leibbeherrschung bleiben immer Sensibilität und Leibbeherrschung, wo man sie auch hintun mag: die Pflanze wird eben notwendig „Tier" durch dieses

Spezifikum des tierischen Daseins. Bei der Gestaltung und Ausgestaltung der Seele dagegen können wir uns nach dem Wesen, das diese Seele besitzen und von ihr aus leben soll, richten. Und so figurieren wir uns eben in Anlehnung an das Wesen der Blume — eine wirkliche „Blumenseele", mag das auch aus fundamentalen Gründen noch so wenig „eigentlich" gelingen. Wir werden vielleicht später noch besser sehen, was es mit dieser Blumenseele in Wahrheit für eine Bewandtnis hat. Lassen wir jetzt jedenfalls alle poetischen „Projektionen" und Verwandlungskünste. Nur dieser eine Punkt, Psilander, der mit dem Vorigen schon einigermaßen deutlich herausgetreten sein dürfte, könnte vielleicht doch von Wichtigkeit sein: daß nämlich die Sphäre des Leibbesitzes und der Sensibilität gar nichts oder doch wenig mit der Sphäre, in der sich die Seele eigentlichst abgrenzt, zu tun hat?

Psil.: Wenn die Sache wirklich so liegt, Montanus — ich sehe es noch nicht klar —, dann müßten doch auch beim Menschen diese beiden Sphären auseinandertreten. Da der Mensch ebensowohl — und zwar im reellen und eigentlichen Sinne — ein leiblich-sinnliches wie auch ein seelisches Wesen ist, so würden wir es hier vielleicht besser sehen.

Mont.: Gut, Psilander. Lassen Sie uns das untersuchen. Würden Sie zugeben, daß wir in unsern gesamten Leib „persönlichst" hineingegeben sind — daß wir genau dort auch „persönlichst" anwesend

sind, wo wir einen körperlichen Schmerz empfinden, etwa im Finger?"

Psil.: Ich glaube wohl. Jedenfalls schien es mir immer, daſs alle jene Theorien die Sachlage erheblich verfälschen, die uns glauben machen wollen, wir erlebten einen leiblichen Schmerz, Druck und Wärme und dergleichen „im" Bewuſstsein oder „in" der Seele, nicht aber an und in der betreffenden Leibesstelle selber.

Mont.: Und wo wir Schmerz empfinden können, müssen wir doch auch sein — wir persönlich?

Psil.: Allerdings.

Mont.: In irgend einem Sinne bin ich also meinem Leib, bin ich ihm bis in die „äuſsersten Fingerspitzen" hinein wahrhaft „ausgeliefert" oder vielmehr: „mein" Leib reicht eben so weit, als ich ihm in dieser Weise ausgeliefert bin?

Psil.: Das sehe ich. Aber die alte Frage, Montanus, wie es doch sein kann, daſs „ich" räumlich ausgebreitet sein soll?

Mont.: Lassen Sie uns die Seele nicht aus dem Auge verlieren! Wie das Ich mit dem Leibe zusammenhängt, ist eine Frage für sich. Und wie ich glaube, unter Voraussetzung gewisser Einsichten keine so absolut unlösbare. Wir wissen jetzt nur und brauchen auch nur zu wissen, daſs das Ich am gesamten Leibe reell teilnimmt, daſs es aber doch weder sein „Geist" ist, noch seine „Seele" ist, mit denen es

also in den Leib hineingegeben erscheint. Oder wollen Sie das behaupten?

Psil.: Man spricht doch aber von einer „Beseeltheit“ der Hände?

Mont.: Wenn Sie dabei die schlichte Ichbelebtheit im Auge haben, die eben den „Leib“ vom „Körper“ unterscheidet, dann geht diese Wendung auf das, was wir eben besprachen. Aber dabei ist doch gewifs von der Seele im prägnanten Sinne die Rede nicht.

Psil.: Nein — ich meinte es in dem ganz andern Sinne, wie man ebenfalls von einer beseelten Gebärde oder davon redet, dafs „die Seele in die Augen tritt“.

Mont.: Hierbei gibt es einen Gradunterschied, Psilander, nicht wahr? Die Hände des einen Menschen sind beseelter als die des andern?

Psil.: Ja — und ich sehe jetzt, dafs sich schon dadurch die eigentliche Beseeltheit aufs Deutlichste von der blofsen Inwohnung des Ich im Leibe unterscheidet; denn diese mufs immer ein und dieselbe sein, soweit es sich eben um einen Leib handelt. Auch wohne ich ja in meinem gesamten Leibe, während doch nur einzelne Leibesteile in jener Weise „beseelt“ sein können. Aber wie verhält es sich nun mit dieser Beseeltheit, Montanus? Es scheint sich uns jetzt gerade ein ganz enger Zusammenhang zwischen „Seele“ und Leib herausgestellt zu haben. Es sieht ja nun fast so aus, als ob ich in doppelter Weise in meinem Leib wäre — einmal „ich schlechthin“, oder wie man

sich da ausdrücken soll, und andrerseits ich durch meine oder mit meiner Seele.

Mont.: Allerdings besteht nach gewisser Richtung ein sehr enger Zusammenhang auch zwischen der Seele im prägnanten Sinne und dem Leib. Aber dieser Zusammenhang ist eben ein fundamental andrer, als der zwischen Leib und „Ich schlechthin", wie Sie sagen. Die Beseeltheit meiner Hände besteht doch gewiſs nicht in meinem reellen Innewohnen meiner Seele „in" den Händen, so wie man es in bezug auf das leiblich konstituierte Ich sagen konnte?

Psil.: Es scheint allerdings nicht.

Mont.: Denken Sie einmal daran, Psilander, wie sich seelische Erregungen, wie sich eine die Seele durchzitternde Freude oder ein aus der Tiefe der Seele aufsteigender Groll im Leibe, wie wir sagen, zu „malen", wie er sich in ihm niederzuschlagen pflegt; „wohnt" hier der Groll oder wohnt hier die Freude — sie selbst — im Leib oder im Gesicht?

Psil.: Wenn Sie von einem „sich Niederschlagen" dieser Seelenzustände im Leibe sprechen, so scheint mir das jetzt ein besonders treffender Ausdruck zu sein. Es ist, als wenn die Seele in den Leib hinein gleichsam ausstrahlte oder besser noch: sich in ihm spiegelte.

Mont.: Das ist eine ausgezeichnete Wendung, Psilander, und gibt genau das wieder, was ich gerade suchte. Einerseits „wohne" ich in meinem Leibe

schlechthin, bin ihm faktisch und reell ausgeliefert; aber meine Seele andrerseits oder ich, sofern ich „Seele“ bin, strahle nur in diesen Leib aus oder spiegle mich in ihm wieder. Aber werfen Sie jetzt einen Blick auf unsre „Blumenseele“ zurück.

Psil.: Ich dachte schon daran: jene Fassung und die Anschauung, die wir jetzt gewonnen haben, stimmen so ungefähr miteinander überein. Die künstlich beseelte Blume, so sagten Sie etwa, scheint wie aus einem immanenten Zentrum heraus vor uns aufzugehen, so daſs die eigentümliche Art ihres „Erscheinens“ sich als eine „Spiegelung“ dieses ihres innern Seins darstellt. Und doch muſs ich gestehen, daſs ich noch keineswegs befriedigt bin, Montanus. Ich dachte mit der Seele recht eigentlich in die „Tiefe“ des Seins hinabzusteigen. —

Mont.: Und dabei haben wir uns bisher nur in „Spiegelungen“ und „Ausstrahlungen“ herumgetrieben, nicht wahr?

Psil.: Ja — so ungefähr.

Mont.: Aber haben wir denn bisher mehr gewollt, als uns in irgend einer Richtung über das Verhältnis von Seele und Leib klar werden oder besser über einen gewissen Unterschied zwischen dem Ich, sofern es ein leibliches Ich ist oder dem Leib innewohnt und ihn wahrhaft beherrscht, und dem Ich, sofern es ein seelisches Ich ist oder eine Seele besitzt? Über die Seele selbst wissen wir damit noch gar wenig. Oder

könnten Sie etwa jetzt angeben, weshalb Nixen und Elfen keine Seele haben?

Psil.: Das könnte ich nicht behaupten.

Mont.: Solange aber wissen wir auch noch nichts von der Seele selbst. Aber verachten Sie deshalb das bisher Besprochene nicht. Wir wollen der Seele doch erst einmal einen „Ort" bestimmen — wollen finden, „wo" sie eigentlich in der so kompliziert aufgebauten Ichtotalität steckt. Und da, scheint mir, haben wir gar nichts so Geringes gewonnen. Sie müssen nämlich beachten, wie sich uns das Ich in verschiedene Dimensionen hineingestellt oder gespalten hat und wie sich diese so sehr eigentümlich zueinander verhalten. Wir streiften flüchtig das Ich, sofern es sich geistig darlebt; wir sahen, wie eben dieses Ich nach andrer Richtung einem Leibe ausgeliefert ist und ihn beherrscht. Und wir lernten davon das Ich, sofern es eine Seele hat, unterscheiden. Scheint es Ihnen jetzt nicht gerechtfertigt, wenn man etwa sagen würde: das Ich „erhebt" sich zum Geist oder geistigen Sein; es ist durch den Leib ins äußerliche Sein oder Dasein hinein- oder hinausgestaltet? Und in der Seele — ja, wie nun?

Psil.: Und in der Seele scheint das Ich recht eigentlich „zu Hause" zu sein.

Mont.: Vortrefflich. Und wenn es sich also zeigt, daß sich das Ich im „Geist" gleichsam über sich hinaus oder „in die Höhe" entfaltet, im Leib aber aus sich heraus oder ins äußere Dasein hinein, stellt sich

da die Seele nicht als ein rechtes Zentrum oder als eine eigentliche Mitte für die Totalität des gestalteten und aufgebauten Ich dar?

Psil.: Könnte man nicht vielleicht hinzufügen, daſs das Ich, wie im Geist in die Höhe und im Leib gleichsam in die „Breite“, so mit der Seele in die „Tiefe“ oder in die eigene Tiefe hinein ausgestaltet ist?

Mont.: Sie führen das von mir angedeutete Bild weiter und obwohl man recht vorsichtig mit dergleichen Bildern sein muſs, haben Sie doch in einem Punkt das durchaus Richtige getroffen: wenn ich die Seele die „Mitte“ gleichsam des Ichganzen nannte, so sind wir hiermit immer noch bei der Stellung der Seele innerhalb des Ichganzen stehen geblieben; sie, die Seele selbst, gewinnen wir erst, wenn wir, wie Sie sagen, in die eigene Tiefe des Ich hinabsteigen.

Psil.: Da Sie immer von einer Gestaltung oder Ausgestaltung des Ich in den Geist, den Leib, die Seele hinein sprechen, ist Ihnen also das Ich oder die Ichheit irgend etwas noch Besondres neben oder besser vor diesen ihren möglichen Ausgestaltungsdimensionen?

Mont.: Scheint es Ihnen nicht, daſs man so unterscheiden muſs? Nicht allerdings, als ob das „pure“ Ich schon eine für sich allein konkrete Einheit bilden könnte. Ein Ich, oder wie man besser sagen kann, ein selbstiges Wesen bedarf der bestimmten Gestaltung oder Figurierung, sonst bleibt es ein „Nichts“. Aber andrerseits ist das Ich sicherlich nicht nur die einfache

„Zusammensetzung“ — das Ganze — von „Seele“ und „Leib“. Ein selbstiges Wesen ist aus einer einzigen Wurzel herausgestaltet; hier ist die Stelle, in der das Ich gleichsam „anhebt“, um sich als dieses eine einzige Ich in Seele, Geist und Leib, beim Menschen wenigstens, eigentümlich zu spalten. Aber ich glaube, Psilander, wir dürfen uns nicht in das Eigenartige eines selbstigen Wesens als solchen verlieren.

Psil.: Nein, aber es ist doch gut, eine gewisse Grundanschauung zu haben, auf der sich das Übrige aufbaut. Der herrschenden Ansicht scheint immer die Seele oder auch der Geist (das „Bewufstsein“) mit dem Ich schlechthin zusammenzufallen, der Leib aber dem Ich nur äufserlich anzuhangen, so dafs es schon einer gewissen Umstellung bedarf, um Leib, Seele und Geist dem Ich als gleichermafsen zugehörig zu sehen oder als ebenso viele eigentümliche Gestaltungsbereiche dieses einen und selben Ich.

Mont.: Da haben Sie allerdings vollständig recht. Das Ich ist Ich; Seele, Geist und Leib aber gehören ihm zu. Oder auch: das Ich ist es selber; aber es besitzt Seele, Geist und Leib. Hier ergeben sich auch die möglichen Unterschiede in den konkreten Gestaltungseinheiten: nur der Mensch hat Seele, Leib und Geist. Ein niederes Tier ist in seiner Selbstheit nur leiblich-sinnlich gestaltet; ein höheres Tier lebt schon von einem seelischen Zentrum aus, erhebt sich aber nicht zu freier Geistigkeit. Ein rein geistiges

Wesen wäre nur geistig figuriert und besäfse, wie es mir scheint, ebenso wie keinen Leib, so auch keine Seele: es bedürfte ihrer nicht. Elementargeister aber würden wiederum geistig und leiblich gestaltet sein; doch sie ermangeln der Seele. So also haben wir neben der leiblich-seelisch-geistigen Totalität des Menschen und der leiblich-geistigen Einheit der Elementargeister eine nur leiblich-sinnliche Figuration beim niedern Tier und eine nur geistige bei den höhern Geistern. Aber, Psilander, kann es nun wohl auch ein nur seelisches Wesen geben?

Psil.: Darauf vermag ich keine Antwort zu geben.

Mont.: Weil wir von der Seele und ihrer Stellung im Menschen immer noch gar wenig wissen. Denn wenn auch Seele, Geist und Leib, wie Sie sagten, „gleichermafsen" dem Ich zugehören, so ist doch ihre Stellung, ihre Funktion, ihre Bedeutung in der Ichtotalität eine fundamental voneinander abweichende. Ich glaube, es könnte uns jetzt bei einem Blick auf die Elementargeister und ihre „Seele", beziehungsweise ihre Seelenlosigkeit manches aufgehen. Was meinen Sie, Psilander, wie sich wohl diese Geister von einem richtigen Menschen unterscheiden müfsten?

Psil.: Ich sehe zunächst nur, dafs sie allerlei tun könnten, was wir Menschen nicht können — dafs sie in wunderbarer Weise verschwinden und wieder aufzutauchen vermöchten, dafs sie sich unsichtbar machen könnten, dafs sie in gewissem Mafse Macht über Zeit

und Raum hätten, daſs sie über Kräfte der Natur frei verfügen können, die uns gänzlich verschlossen sind und was dergleichen wunderbare Dinge mehr sein mögen.

Mont.: Aber scheint es Ihnen nicht, als ob das alles nur eine sekundäre Folge ihres von der menschlichen Natur so fundamental verschiedenen Wesens sein würde — als ob ihnen das alles nicht nur so ganz zufällig zueignen würde? Wenn ein Mensch alle diese Fähigkeiten erlangte, würde er damit aufhören, „Mensch" zu sein — würde er ein „Elementargeist" werden? Und Sie sprechen überdies nur von den „Vorzügen" solcher Wesen. Sollte aber die Geschichte von der Nixe, der so sehr nach dem Menschentum, vor allem aber nach menschlichen Tränen verlangt, nicht einen bedeutsamen sachlichen Grund haben?

Psil.: Menschen können weinen, weil sie eine Seele haben.

Mont.: Wieviel liegt doch in dieser einfachen Einsicht, Psilander — als wenn wir damit sofort der Seele und ihrem Wesen ganz nahe kommen könnten. Und doch ist es so überaus schwer, sie zu fassen. Übrigens schlieſst diese Geschichte, was die rein sachliche, oder wir können auch sagen philosophische Fundiertheit betrifft, schon eine gewisse Inkorrektheit in sich — wie es bei jenen poetischen Gebilden der Fall ist, die die gesonderten Gestalten des unendlich reichen Daseins durcheinanderwirren und mischen: eine Nixe, die

sich nach dem menschlichen Dasein „sehnt", hat im Grunde schon eine Seele oder doch das Rudiment einer solchen. Im ursprünglichen Volksmärchen finden wir daher auch diese sentimentale Wendung nicht.

Psil.: Sie meinen, daſs ein solcher Geist in der Sphäre, der er nun einmal zugehört, vollständig Genüge finden müſste?

Mont.: Aber nicht, weil er besonders „genügsam" wäre oder dergleichen. Sondern weil sich sein gesamtes Sein mit dem Dasein und dem Leben in der Sphäre, der er zugehört, erschöpfen müſste. Scheint es Ihnen nicht ein Charakteristikum zu sein, daſs diese Wesen im Unterschied zum Menschen in der Aktualität ihres eigentümlichen Daseins in bestimmtem Sinne restlos aufgehen müſsten — während der Mensch wie aus einem Grunde, der noch „jenseits" seines aktuellen Daseins liegt, heraus- oder hervorlebt?

Psil.: Vielleicht fällt das, was Sie meinen, mit einer Vorstellung zusammen, die ich schon die ganze Zeit über habe, aber nicht auszudrücken wuſste: der Mensch stellt sich mir gegenüber allen bloſsen „Geistern", auch den leiblich gestalteten — soweit ich überhaupt eine Anschauung von ihnen gewinnen kann — wie beschwert in sich selbst oder auch in seinem eigenen Sein eigentümlich „fixiert" dar, während jene durch eine gewisse „Leichtigkeit" oder eben „Unbeschwertheit" oder auch „Ungebundenheit" des Seins und Daseins ausgezeichnet sind. Ich weiſs nur nicht, wie

ich mir diesen Aspekt der Leichtigkeit hier und der Schwere dort erklären und wie ich ihn begründen soll. Was Sie jedoch eben von dem „jenseitigen Grund“ sagten, schien mir die Sache schon faſsbarer zu machen.

Mont.: Dieser Hinweis ist trefflich, Psilander. Ich wüſste nicht, was den phänomenalen Unterschied im Charakter dieser beiden Wesen besser fassen könnte. Aber sagen Sie: Sie verstehen doch das Ganze nicht etwa psychologisch? Es gibt natürlich — im psychologischen Sinne — Menschen mit und ohne „Hintergründe“; Menschen, die restlos in ihrem Sein und Tun „aufgehen“ und solche, die immer noch „jenseitig“ bleiben. Hiervon sprechen wir selbstverständlich nicht. Denn der Mensch als Mensch hat eine Seele, und wenn wir also etwas Richtiges mit diesem jenseitigen Grund im Auge hatten, durch den der Mensch, wie Sie so richtig sagten, gleichsam „schwer“ in sich selbst gemacht wird oder in sich selbst hineingebunden oder fixiert erscheint, dann muſs dieses Moment notwendig, weil konstitutiv, einem jeden Menschen zukommen — mag es auch bei diesem deutlicher heraustreten als bei jenem; denn es gibt ja gleichsam „seelenlose“ Menschen, und es kann für uns gewiſs noch interessant genug werden, diese zu charakterisieren. Auch hat Ihre „Daseinsschwere“, wie ich sehe, nichts mit Schwerlebigkeit einzelner Menschen, ihrer Schwermütigkeit, Schwerfälligkeit, ihrem ernsten und gleichsam „schweren Sinn“ zu tun?

Psil.: Ganz und gar nicht. Ich dachte mir die Sache ungefähr so, wie man einen Stein durch seine Schwere charakterisiert: er ist schwer, weil er gar nicht anders existieren kann — wenn er nämlich als „Stein“ existieren soll; es ist dieses Moment nicht von ihm abzunehmen, ohne ihm sein gesamtes Wesen zu rauben.

Mont.: Genau so verhält es sich also mit jener andern „Schwere“? Denn Sie wollen wahrscheinlich diese und jene nicht auch sonst auf eine Linie stellen?

Psil.: Nein, Schwere hier natürlich in übertragenem Sinne, soweit nämlich ein geistiges Wesen so etwas überhaupt an sich haben kann.

Mont.: Nennen Sie den Menschen ein vornehmlich „geistiges“ Wesen?

Psil.: Ich denke wohl, daſs man ihn so nennen kann, daſs es eben sein freies, geistiges Sein ist, durch das er sich vornehmlich von andern Wesen unterscheidet.

Mont.: Von den niedrigeren Wesen? Von den Tieren?

Psil.: Ja, hauptsächlich allerdings von den Tieren.

Mont.: Und von den höheren Geistern? Wenn es solche höhere Wesen gäbe, würde es sich da nur um einen Rang- oder Gradunterschied zwischen ihnen und den Menschen handeln, oder würde nicht vielmehr die gesamte ontische Struktur eine andre sein?

Psil.: Meinen Sie also, Montanus, das unterscheidende Wesen des Menschen läge in dem Besitz einer Seele?

Mont.: Das wäre zu voreilig geurteilt. Es könnte ja doch sein, daſs der Besitz einer Seele nur eben eine notwendige Folge seines wirklichen, seines eigentlichen Wesens ist. Vielleicht sagten Sie doch eben nicht so ganz unrichtig, daſs es vornehmlich seine freie Geistigkeit ist, durch die sich der Mensch als Mensch auszeichnet. Er hat nur vielleicht in und mit seiner Geistigkeit — und wie wir dazusetzen wollen, in und mit seiner Leiblichkeit, da ja auch diese ihm nicht so ganz zufällig anhangen mag — eine ganz und gar andre Stelle und Bedeutung im Dasein als irgendwelches mögliches Geistervolk haben mag, und eben die besondere Stellung macht für ihn einen ganz und gar andern inneren „Aufbau“, macht für ihn auch den Besitz einer Seele notwendig.

Psil.: Ich verstehe wohl rein logisch eine solche Möglichkeit, aber was Sie in Wahrheit damit andeuten wollen, durchschaue ich noch keineswegs.

Mont.: Kommen wir noch einmal zu unserm letzten Ausgangspunkt zurück, Psilander. Könnte man nicht sagen, daſs ein Geist immer einer ganz bestimmten Sphäre zugehören muſs — daſs er dieser Sphäre in seinem Sein und Dasein eigentümlich „verschrieben“ ist?

Psil.: Wenigstens bei jenen Elementargeistern sehe ich etwas Derartiges; sie sind von einer bestimmten Natursphäre unablöslich. Das lag ja schon in dem, was wir vorhin besprachen.

Mont.: Ich meine allerdings, daſs alle „Geister“ schlechthin, die Naturgeister wie die höheren, einer solchen bestimmten Sphäre oder Dimension notwendig verbunden sein müſsten. Aber lassen wir das jetzt beiseite und halten wir uns zunächst an unsre Elementarwesen. Nicht nur jeder typische Naturbezirk (Wald, Wiese, Berg), sondern auch jede geographisch eigenartige Gegend muſs ihre speziellen Naturgeister haben, Griechenland andre als der „neblige Norden“, nicht wahr? Und dazu ein jedes Element wie Feuer, Luft und Wasser einen besonderen?

Psil.: Selbstverständlich.

Mont.: Aber wie ist nun der so sichtlich enge Zusammenhang zwischen einer solchen Natursphäre und ihren Geistern beschaffen?

Psil.: Es scheint fast so, als seien diese Geister aus einer solchen typischen Sphäre herausgeboren, als sei der „ureigene“ Geist dieses Naturbezirkes in einem persönlichen Wesen gleichsam „verdichtet“ worden.

Mont.: „Persönliche Verdichtungen“, man kann auch sagen „Substanziierungen“ des ureignen Geistes einer Natursphäre: der „Geist“ der Natur ist zu einem Geist geworden. Ist aber das nur ein Entstehungszusammenhang? Es schien uns doch vorhin, als bestünde eine immerwährende Beziehung zwischen dem gesamten Sein und Dasein eines solchen Wesens und dem Bezirk, dem er zugehört?

Psil.: Die Geister kommen von ihrer Sphäre nicht „los“.

Mont.: Aus einer Art Anhänglichkeit an sie als die „Mutter“ gleichsam ihres Daseins?

Psil.: Sie können nicht anders.

Mont.: Aber weshalb? Unterliegen sie einem physischen oder psychischen Zwang?

Psil.: Nein — sondern sie können irgendwie nur mit und in der betreffenden Sphäre als solcher bestehen. Es ist wie vorhin mit dem Stein und der Schwere.

Mont.: Die Zusammengehörigkeit bleibt also eine konstitutive?

Psil.: So scheint es mir.

Mont.: Aber wie wollen wir sie nun fassen? Es sind doch bei aller Abhängigkeit selbständige Wesen, für sich und in sich stehende und bestehende?

Psil.: Sonst würden sie allerdings nicht frei aus sich heraus handeln können, was doch zu ihrem Wesen zu gehören scheint.

Mont.: Sie bleiben also jedenfalls dem Geist der Natur oder des betreffenden Naturbezirkes nicht einfach seinsmäfsig unterworfen, werden in ihrem aktuellen Sein und Tun durch diese äufsere Sphäre nicht schlechthin bestimmt und beherrscht.

Psil.: Gehört es nicht gerade umgekehrt zu ihrer besondern Eigentümlichkeit, dafs sie ihrerseits die Natur oder das Element, dessen Geist sie sind, beherrschen? Das Element ist ihnen untertan, nicht sie dem Element.

Mont.: Sie scheinen doch mehr von diesem „Gelichter“ zu wissen, Psilander, als Ihrer anfänglichen Verachtung angemessen ist.

Psil.: Sie haben recht, über mich zu lachen. Aber man weifs eben, wie Plato so richtig lehrt, immer mehr als man selber annimmt. Übrigens schwebte mir eben das ganz konkrete Bild des Luftgeistes Ariel aus dem „Sturm“ vor. Er ist Herr über die Winde und das Feuer; er erzeugt in der Atmosphäre jene himmlische Musik; er hat die Leichtigkeit, Schnelligkeit und Verwandlungsfähigkeit eben des luftigen Elements, dem er zugehört. Alles sieht viel eher so aus, als ob in ihn der Geist dieses Elements wahrhaft übergegangen sei, so dafs er es sowohl äufserlich beherrschen, als auch frei in sich alles das verwirklichen kann, was diesem „Geist“ entspricht.

Mont.: Prachtvoll, Psilander. Ich glaube fast, Sie haben die Lösung der Sache schon unversehens mitgefafst. Nicht äufserlich beherrscht wird ein solcher Geist von dem „Geist“ der betreffenden Natursphäre oder des Elements, sondern in ihm selbst lebt dieser Geist. Er, der Elementargeist selber ist der freie, weil eben persönliche Träger oder Manifestator dieses „Geistes“. Er ist nur er selbst, insofern er ihn in freier Weise immerwährend in sich aktualisiert oder ihn in sich „darlebt“. Gebunden an ihn ist der Elementargeist, weil er nichts anderes sein kann als eben der persönliche Träger oder Manifestator gerade

dieses „Geistes“; frei aber ist er in ihm und zugleich „Herr“ über ihn — wie über die äufsere Sphäre, in der derselbe „Geist“ naturhaft gestaltet und gleichsam „niedergeschlagen“ ist, weil er als persönliches Wesen innerhalb der Grenzen seiner von jenem Geist getragenen Seins-Totalität schalten und walten kann, wie er mag und will. Jetzt versteht man erst richtig, weshalb ein solches Wesen so unabtrennbar an die Sphäre gefesselt ist, der es gleichsam „entstieg“.

Psil.: Weil er eben nur von und in dem Geiste lebt, der in der Natursphäre, wie Sie sagen, äufserlich niedergeschlagen ist?

Mont.: Wohin anders soll er gehören, Psilander, als in das Bereich, in das ihn sein eigener Geist, durch den er und in dem er in sich selbst lebt und ist, in ununterbrochener Aktualität hinweist und hintreibt?

Psil.: Das leuchtet allerdings ein. Aber wie kommt es überhaupt zu dieser Doppeldeutigkeit des Begriffs „Geist“, Montanus? Das drängte es mich schon immerwährend zu fragen. Was heifst es, dafs ein bestimmter „Geist“ in der Natur gestaltet ist — ebenderselbe „Geist“, der in dem Elementargeist in persönlicher Substanziierung leben soll?

Mont.: Sie haben recht, Psilander. In diesem Punkt liegt noch sehr viel Unaufgeklärtes. Um so mehr, als wir im Grunde überhaupt noch nicht wissen, was „Geist“ ist, was „geistiges Sein“, was ein „geistiges Wesen“ und so weiter. Wie wir jetzt auf der Suche

nach der Seele sind, so müfsten wir uns einmal auf die Suche nach dem Geist begeben, wobei uns vielleicht das, was „Geister“ in dem persönlichen Sinne sind, erst völlig deutlich zu werden vermöchte. Jedenfalls brauchten wir — rein phänomenal — den Unterschied zwischen dem in der Natur äufserlich fixierten oder niedergeschlagenen und dem in einem persönlichen Wesen substanziierten Geist. Lassen Sie sich erst einmal mit der gewonnenen Anschauung begnügen. Es war nur eine Station auf unserem Weg zur Seele. Ich hoffe, dafs wir gleich eine weitere erreichen. Glauben Sie, Psilander, dafs auch der Mensch einer bestimmten Sphäre unveränderlich zugehört?

Psil.: Wenn man nicht sagen will, dafs er der Erde, natürlich nicht dem Element, sondern diesem Planeten wahrhaft angehört.

Mont.: Gut. Aber steht der Mensch zu seiner Erde ebenso wie Ariel zur Atmosphäre?

Psil.: Entschieden nicht.

Mont.: Sagten wir nicht, dafs jene Geister deshalb ihrem Naturbezirk so eng verbunden sind, weil eben derselbe Geist — als der sie fundamental bestimmende — in ihnen waltet wie in der betreffenden Sphäre?

Psil.: Also müfste wohl der Mensch vom „Geist der gesamten Erde“ ebenso in seinem Sein und Dasein durch und durch bestimmt erscheinen wie Ariel vom Geist der Atmosphäre — wenn der Mensch zur Erde ähnlich nahe gehören sollte. Aber

gibt es denn so etwas wie einen „Geist der gesamten Erde“?

Mont.: Das wollen wir jetzt nicht untersuchen, Psilander. In dem, was Sie sagten, war ein für unsre Frage unmittelbar viel wesentlicherer Hinweis enthalten. Ist der Mensch in seinem Tun und Dasein überhaupt in derselben Weise von einem bestimmten „Geist“ aus orientiert wie jene Wesen?

Psil.: Das Sein des Menschen erscheint in dieser Beziehung weitaus „freier“: es ist nicht in sich auf eine bestimmte Dimension von vorn herein festgelegt.

Mont.: Gewifs — aber woran liegt das? Hängt es nicht mit einer von Grund auf andern Seinskonstitution zusammen? Wenn wir davon sprachen, dafs ein jeder Elementargeist von einem bestimmten „Geist“ ausschliefslich durchwaltet sei, so hat das einen noch fundamentaleren Sinn als der vorhin herausgestellte. Es heifst nicht nur, dafs der Elementargeist nichts andres sein kann als der persönliche „Träger“ dieses Geistes, sondern es heifst überdies, dafs seine gesamte Figuration, seine eigentümliche Totalgestalt durch diesen spezifischen Geist bestimmt, geformt, substanziiert ist. Es ist nichts an ihm, was nicht durch den ihn in ununterbrochener Aktualität substanziierenden Geist heraus- und heraufgeführt wäre. Man kann ihn deshalb ein im prägnanten Sinne „geistgeborenes“ Geschöpf nennen — ein immerwährend und unauf-

hörlich, solange es nämlich überhaupt besteht, aus dem „Geist“ herausgeborenes.

Psil.: Jetzt erst, Montanus, begründen Sie so recht eigentlich den ausgesprochenen Charakter der „Leichtigkeit“, den diese Wesen haben. Ist es nicht eben deshalb, weil sie in ihrer gesamten Gestalt vom Geist aus, wie Sie sagen, seinsmäfsig orientiert sind?

Mont.: Und „Geist“ etwas wesenhaft Aktuelles, etwas seiner Natur nach sich gleichsam in ewiger „Schwebe“ haltendes ist. Was „Geist“ ist oder „aus Geist“ ist, kommt nie zu eigentlicher Fixation in sich selbst, nie zu starrer seinsmäfsiger Festlegung und damit auch noch nicht zur „Schwere“. Die „Leichtbeschwingtheit“ eines puren geistigen Wesens oder eines nur geistgeborenen Wesens beruht vornehmlich auf dieser unaufhebbaren Aktualität des Seins, durch die es „immer und ewig neu“ aus dem Geist, der ihm Leben gibt, ersteht oder aus dem es immer und ewig neu „geschöpft“ ist.

Psil.: Hängt es nicht hiermit auch zusammen, dafs der Elementargeist — seiner eigensten Natur nach, wie es scheint — die äufsere Erscheinung beliebig wechseln, umtauschen, sie abwerfen und wieder annehmen kann?

Mont.: Ganz gewifs. Wenn auch natürlich nur innerhalb der Grenzen seiner durch gerade diesen „Geist“ bestimmten Gestaltung. Und was noch fundamentaler ist: dafs er überhaupt keinen eigentlichen „Leib von

Fleisch und Blut“ hat, sondern eine äufsere Gestalt, die ihm dieser sein Geist, durch den er ist und lebt, nur eben, wenn ich so sagen darf, „umgeworfen“ hat. Ich wünschte, Psilander, dafs Sie dieses höchst eigentümliche „geistgeborene“ oder auch „substanzialiter geistige“ Wesen der Elementargeister mit rechter Anschaulichkeit vor Augen hätten. Es läfst sich jetzt weit konkreter die Frage nach dem Menschen wiederholen: ist der Mensch auch ein „geistgeborenes“ Geschöpf in diesem Sinne?

Psil.: Offenbar nicht. Er scheint von irgendwo anders her als solcher „innerlich aufgebaut“.

Mont.: Aber war nicht auch am Menschen der Geist das Wesentliche?

Psil.: Sie sagten vorhin einmal, dafs der Mensch mit seinem Geist gleichsam über sich hinaus entfaltet oder erhoben sei. Dieser Ausdruck scheint mir jetzt den Gegensatz zu jener geistgeborenen Artung, in der das betreffende Wesen vom Geist her (von ihm „herab“ gleichsam) lebt und ist, besonders gut zu treffen.

Mont.: Der Mensch hat also innerhalb seiner Seinstotalität eine andre „Basis“ oder Verwurzelungssphäre, von der aus er seinerseits ist und lebt?

Psil.: Scheint er nicht in bestimmtem Sinne „tiefer“ in sich selbst zu wurzeln, Montanus?

Mort.: Auch mir stellt es sich so dar. Und sollten wir jetzt nicht gleich die Behauptung wagen, Psilander,

daſs der Mensch von seiner „Seele“ aus lebt, in ihr seinsmäſsig gewurzelt ist?

Psil.: Es war ja ersichtlich, daſs Sie hierauf hinaus wollten.

Mont.: Und doch ist das nur ein ganz vorläufiges und bis jetzt recht oberflächlich gefaſstes Resultat. Die volle Einsicht in die Sachlage soll sich uns erst noch eröffnen. Eine Frage zunächst: wenn wir sagten, der Elementargeist „lebe“ vom Geist aus, so hieſs uns das zugleich, daſs er von diesem „Geist“ her in seiner inneren Gesamtgestalt durchbestimmt ist — läſst sich nun dasselbe von der Seele in bezug auf den Menschen sagen?

Psil.: Damit käme man ja auf die aristotelisch-scholastische Bestimmung, daſs die Seele die bestimmende, ja geradezu die durchbestimmende „Form“ des menschlichen Seins — wie überhaupt jedes lebendigen Seins — darstelle.

Mont.: Aber scheint Ihnen das richtig? Oder vielmehr, scheint es Ihnen auf eben die Seele, die wir hier immerwährend im Auge haben, zuzutreffen?

Psil.: Recht eigentlich nicht.

Mont.: Waren wir uns nicht vorhin darüber einig, daſs der Mensch von einer einheitlichen „Wurzel“, — von einer einheitlichen Bildungswurzel her sozusagen — in Leib, Seele und Geist hineinformiert oder hineingestaltet sei? Also auch in die Seele hinein?

Psil.: Die Seele ist hiernach nicht das Bestimmende, sondern das Mitbestimmte. Dagegen scheint das,

was Sie Bildungswurzel nennen, der scholastischen „Seele“ eher zu entsprechen.

Mont.: Das wollen wir jetzt nicht untersuchen. Aber Sie sagen richtig, daſs die Seele — unsere Seele, die Seele im prägnanten Sinne — nicht das Bestimmende oder Formende, sondern das Mitbestimmte, Mitgeformte, Mitformierte sei. Und man muſs festhalten, daſs jenes einheitlich durchformierende Moment selber — durch das der Mensch als Mensch wie „aus einem Guſs“ erscheint — von dieser mit in die ursprüngliche Seinsformation einbegriffenen Seele wohl zu unterscheiden ist.

Psil.: Das glaube ich zu sehen.

Mont.: Liegt denn hierin nicht überhaupt ein Unterschied zwischen Seele und Geist, Psilander, daſs die Seele immer „Mitte“, „Zentrum“ oder „Grund“ von irgendetwas schon Formiertem sein muſs, der Geist aber für sich und durch sich allein zu bestehen vermag? Deshalb kann wohl der Geist das von Grund auf Bestimmende und Gestaltende in gewissen Wesen sein, nie aber die Seele.

Psil.: Aber in welchem speziellen Sinne läſst sich denn jetzt noch behaupten, — was sich doch vorhin herauszustellen schien — daſs der Mensch im Gegensatz zum geistgeborenen Wesen in einer Seele „verwurzelt“ sei, daſs sie den „Grund“ seines Daseins bilde?

Mont.: Sollte man hier nicht das ein für allemal gegebene oder von irgendwoher durchbestimmte und das aktuelle Dasein unterscheiden können. Wenn der

Mensch einmal ist und lebt, so lebt und ist er von seiner Seele aus; deshalb braucht sie aber nicht — wie dort der Geist — das die seinsmäfsige Totalität schlechthin Gestaltende zu sein. Haben Sie nicht überhaupt den Gesamteindruck, Psilander, dafs die totale innere Bildung, der gesamte konstitutive Seinsaufbau eines im Geist fundierten und eines aus der Seele heraus lebenden Wesens eine ganz und gar verschiedene ist — ja noch mehr, dafs diese zweierlei Gattungen von Wesen, auf Grund ihrer verschiedenartigen Seinsbildung, der Welt und Umwelt in einem fundamental voneinander abweichenden Sinne gegenüberstehen, beziehungsweise in sie eingeordnet sind?

Psil.: Ich sehe nur immer wieder jenen oberflächlichen Aspekt einer beim Menschen — ich möchte sagen — gröfseren „Versenktheit" in sein eigenes Sein gegenüber jener schon erwähnten „Leichtbeschwingtheit" bei den Geistgeschöpfen. Und wenn Sie mir zwar den Grund der letzteren schon einigermafsen deutlich gemacht haben, Montanus, so sind wir doch auf das Moment der eigentümlichen „Schwere" beim Menschen noch nicht eingegangen, sondern vom Wege wieder abgebogen. Und gerade dieser Punkt erscheint mir so fundamental. Als müfste man die Sache hieran packen können.

Mont.: Sie haben überaus recht, Psilander. Dafs Sie vorhin sagten, der Mensch scheine gleichsam tiefer in sich selbst verwurzelt, und jetzt, er sei in einem

besonderen Maſse in sich selbst „hineingesenkt", daſs Sie wiederum auf den Charakter der Schwere hinweisen, daſs der Mensch ein in bestimmtem Sinne „naturhafteres" Wesen zu sein scheint, als selbst ein Elementargeist, der doch andrerseits in ganz spezifischer Weise zur Natur gehört: das alles drängt nach einer und derselben Grundeigentümlichkeit im ontischen Aufbau des Menschen — einer Wesenseigentümlichkeit, die wir durchaus zu fassen versuchen müssen. Wir sind aber nicht vom Wege abgekommen, sondern aufs beste vorbereitet. Vor allem eine wichtige Einsicht scheint mir jetzt leicht zu gewinnen: nicht, daſs der Mensch als solcher in einem „gröſseren" Maſse in sich selbst eingesenkt ist, daſs er „tiefer" in seinem eigenen Sein wurzelt, macht eigentlich den Unterschied aus, sondern daſs er überhaupt in sich selbst hineingesenkt, überhaupt in sein eigenes Sein gleichsam eingelassen ist. Nicht das Maſs der „Selbstverwurzelung", sondern ihre pure Tatsache ist das Eigentümliche.

Psil.: Sie würden also sagen, daſs geistgeborene Wesen überhaupt nicht in diesem Sinne in sich selbst hinein gewurzelt sind?

Mont.: Ich glaube, daſs der phänomenale Gegensatz von Schwere hier und Leichtbeschwingtheit dort eben damit zusammenfällt, daſs der Mensch — der von ihm unabtrennbaren Seinsanlage nach — in sich selbst „eingelassen" ist und daſs genau dieses Moment in die Idee eines Geistwesens nicht eingeht, nicht eingehen kann.

Psil.: Aber wenn Sie sagten, das geistgeborene Wesen sei vom Geist her substanziiert, er bilde das seinsmäſsige Fundament dieses Wesens, so handelt es sich doch auch da um einen persönlich in dasselbe eingegangenen, in ihm persönlich verselbständigten Geist? Steht dieses Geistwesen denn nicht ebenso „für sich", als selbständig abgelöste Individualeinheit?

Mont.: Ohne Zweifel. Aber jener Gegensatz widerspricht dem nicht. Das fundamentale Moment, daſs der Mensch noch in besonderer Weise in sein eigenes Sein hineingesetzt ist, erschöpft sich eben keineswegs mit dem Faktum der personellen Selbständigkeit, sondern fügt ihr einen höchst eigenartigen Charakter hinzu. Und umgekehrt ist das Geistwesen trotz seiner personellen Selbständigkeit durch die ihm konstitutive Seinsanlage oder mit ihr eigentümlich aus sich selbst „herausgestellt" oder „herausgehoben".

Psil.: Mir ist noch nicht durchaus klar, worauf Sie abzielen.

Mont.: Führt nicht geistiges Sein notwendig über das eng Personelle hinaus?

Psil.: Weil man eben an der Welt teilnimmt, die der Geist umfaſst?

Mont.: Ungefähr so. Aber Sie dürfen es in unserem Falle nicht in einem allzu „intellektuellen" Sinne fassen, sondern in einem fundierenden: Wesen, die aus einem bestimmten Geist heraus substanziiert sind, ihn zur „Basis" und „Wurzel" ihres gesamten Daseins und

ihrer gesamten inneren Gestaltung haben, müssen damit zugleich in der geistigen Welt oder Sphäre unmittelbar leben, die eben die spezifische dieses „Geistes“ ist, müssen ihr unaufhebbar eingeordnet, in ihr gleichsam „aufgehoben“ sein.

Psil.: Auch vom Menschen kann man sagen, daſs er in eine bestimmte geistige Welt unmittelbar eingeordnet ist — je nach dem Geist, der in ihm persönlich waltet und aus dem heraus er lebt. Aber wenn ich Sie richtig verstehe, so sehen Sie hier einen prinzipiellen Unterschied. Der Mensch scheint einer solchen geistigen Welt nicht ebenso primär, nicht so unabänderlich innezuwohnen? Sie ist hier nicht wahrhaftes „Seinsfundament“ wie dort, sondern eine Sphäre, in die er nur eben kraft seines Geistes, also sekundär, hineinreicht?

Mont.: Daſs die geistige Welt dort „Seinsfundament“ ist, ist ein vorzüglicher Ausdruck. Nur müssen wir uns jetzt hüten, die mögliche Beziehung auch des Menschen zu einer Sphäre, der er sich geistig völlig anheimgibt, allzu äuſserlich zu fassen und dadurch den ontischen Gegensatz überhaupt in seiner Reinheit zu trüben. Denken Sie etwa an einen Heiligen, der es erreichte, von seinem peripherischen und äuſserlich orientierten Selbst ganz und gar loszukommen und „in Gott“ zu leben: wäre nicht auch er mit seinem gesamten Sein, Tun und Erleben in dem „geistigen Reich“, das „nicht von dieser Welt ist“, aufgehoben, wäre er nicht wahrhaft in ihm fundiert?

Psil.: Es ist allerdings richtig, daſs man auch hier in gewissem Sinne von einem Seinsfundament sprechen könnte, da das Leben und Sein eines solchen Heiligen ganz und gar von „dorther“ bestimmt wäre —

Mont.: Da es auch von dort „Kraft“, „Licht“ und „Orientierung“ unmittelbar empfangen würde.

Psil.: Allerdings — und doch —

Mont:: Nun?

Psil.: Ich weiſs durchaus nicht, wie ich es fassen soll — als wäre es doch wiederum nicht ein Seinsfundament in eben der primären oder, wie Sie sagen, fundamentalen Weise; als bliebe es doch immer — auch in diesem eigentlichsten Fall — etwas jenem ursprünglichen Verhältnis, das sich bei den echten Geistwesen finden müſste, Sekundäres. Der Heilige würde doch diesen Zustand nur durch Vertiefung oder Verinnerlichung erreichen können. Bei den Geistern aber ist jene Beziehung, ich möchte fast sagen „so wie so“, vorhanden.

Mont.: Sie ist ihnen konstitutiv wie die Schwere dem Stein?

Psil.: Ja.

Mont.: Aber ich möchte Sie jetzt, Psilander, an die religiöse Idee des „ursprünglichen“ Menschen erinnern, des Menschen „vor dem Sündenfall“; dieser wird als noch nicht aus Gott heraus und in das peripherische und äuſsere Dasein herabgesunken vorgestellt: er war mit seinem gesamten Sein „in Gott“ durchaus noch

bewahrt und aufgehoben. Wäre dieses Aufgehobensein nicht ebenfalls ein konstitutives?

Psil.: Ein konstitutives doch nicht, sonst hätte es ja durch den Sündenfall nicht gestört werden können.

Mont.: Aber immerhin doch ein fundamentales, primäres, ursprüngliches, nicht etwa erst durch die persönlich geistige Bemühung dieses ersten Menschen erreichtes?

Psil.: Aber wollen wir uns hier nach einer bestimmt gearteten religionsphilosophischen Anschauung richten?

Mont.: Gewifs nicht, Psilander. Jedoch sollte es nicht etwas für unser Problem besagen, wenn wir die Idee eines in diesem Sinne, wie Franz von Baader so trefflich sagt, noch „integern" Menschen bilden können, der mit dieser seiner Integrität doch nicht aufhören würde, wahrhaft „Mensch" zu sein? Oder scheint Ihnen die reine Idee des Menschen dadurch zerstört?

Psil.: Nein — allerdings nicht.

Mont.: Es wäre ja auch seltsam, wenn das, was nach dieser tiefsinnigen Anschauung der Idee des Menschen am eigentlichsten entsprechen soll, faktisch seinem Wesen widerspräche. Wenn es aber seinem Wesen nicht widerspricht, so könnte also auch der Mensch ein in jenem fundamentalen und primären Sinne in ein geistiges Reich eingeordnetes und in ihm aufgehobenes Wesen darstellen. Wie aber steht es nun mit unserem Unterschied, der uns doch so wesentlich erschien?

Psil.: Sie selbst haben den Unterschied aufgestellt, Montanus. Was soll ich tun, wenn Sie ihn durch eigene Einwände zunichte machen?

Mont.: Ich meine, daſs der prinzipielle Unterschied zwischen dem möglichen Aufgehobensein des Menschen in Gott oder einem geistigen Reich und dem reellen Aufgehobensein der substanzialiter geistigen oder der geistgeborenen Wesen auch jetzt noch besteht. Ja — der entscheidende Punkt wird nunmehr viel prägnanter zu fassen sein.

Psil.: Sie scheinen mit dem Gegensatz des „möglichen" und „reellen" schon etwas andeuten zu wollen?

Mont.: Nicht mehr, als Sie vorhin mit dem Hinweis, daſs die Beziehung beim Menschen nicht konstitutiv sein kann, weil sie — jener Anschauung nach — durch den Sündenfall gestört werden konnte. Aber jetzt, Psilander, bringe ich noch einen schwerwiegenden Einwand: gibt es denn nicht ebenfalls die Idee von abgefallenen Engeln? „Aus Gott" oder dem „göttlichen Reich" gleichsam herausgefallener Engel?

Psil.: Ich bin kein Religionsphilosoph, Montanus. Sie jagen mich ja förmlich durch Himmel und Hölle. Mir liegt das alles ziemlich fern.

Mont.: Und wenn wir auch keine Religionsphilosophen sind, so ist doch kaum etwas instruktiver, als auf die wesenhaften Beziehungen hinzusehen, die diesen Anschauungen zugrunde liegen. Nirgends sind die wahrhaften Wesensgrenzen reiner erhalten als hier;

deshalb kann man so unendlich viel aus ihnen lernen. Wenn es der ursprünglichen, religiösen Vorstellung nach „gefallene Engel“ gibt, so widerspricht dieses Moment auch sicherlich nicht dem Wesen solcher Geschöpfe. Aber wir wollen das keineswegs von vorne herein annehmen, sondern selber zusehen, ob es sich widerspricht — ob das Moment des möglichen „Abfalls“ mit der reinen Anschauung, die wir von ihnen zu gewinnen vermöchten, widerstreitet. Wenn nämlich nicht, dann kann hierin allein auch kein Unterschied zum Wesen des Menschen begründet werden.

Psil.: Die Folge wäre also, daſs auch dem puren Geistwesen das „Aufgehobensein“, wie Sie es nennen, in der Sphäre, der er primär zugehört, nicht konstitutiv wäre? Wenigstens dem puren Geistwesen in Gestalt des Engels?

Mont.: Doch — es ist ihm trotz alledem konstitutiv.

Psil.: Dann verstehe ich Sie noch nicht.

Mont.: Der mögliche Abfall hebt eben die Beziehung, um die es sich bei dem primären und seinsmäſsigen Eingeordnetsein des Geistwesens in die geistige Sphäre oder Welt handelt, nicht auf, geht sie gar nichts an. Und in dem Augenblick, wo Sie das sehen, werden Sie auch unmittelbar verstehen, dieses (konstitutive) Aufgehobensein von dem beim Menschen möglichen radikal zu unterscheiden.

Psil.: Ich sehe aber noch keineswegs, was man hier überhaupt unterscheiden kann.

Mont.: Aus einem dem eigenen Sein und Wesen konstitutiven Moment kann man nicht herausfallen?

Psil.: Gewifs nicht.

Mont.: Aber ein bewufstes und freies Wesen könnte sich doch dem ihm konstitutiven Sein innerlich widersetzen?

Psil.: Woran denken Sie dabei?

Mont.: Nehmen Sie ein Beispiel aus einer ganz anderen Sphäre, in der es sich nicht um Wesensbeziehungen handelt: zum Beispiel kann es doch zur empirisch-individuellen Konstitution eines blind- oder taubgeborenen Menschen gehören, eben blind oder taub zu sein?

Psil.: Gewifs.

Mont.: Ein solcher Mensch könnte sich seiner Taubheit oder Blindheit nicht entäufsern oder entledigen?

Psil.: Nein.

Mont.: Aber er könnte doch in beständiger innerer Opposition gegen dieses sein Gebrechen leben, in unaufhörlicher Auflehnung dagegen?

Psil.: Natürlich.

Mont.: Er kann förmlich von dieser Opposition und Widersetzlichkeit leben — so dafs ihm der Inhalt seines Lebens, ja die gesamte Basis für die ihm eigentümliche Individualgestalt genommen würde, zu der er sich durch eben dieses Leben herausgebildet hat, wenn er seines Gebrechens los und ledig werden könnte?

Psil.: Etwas Derartiges gibt es.

Mont.: Wenn nun einem Wesen das substanzielle Eingeordnetsein in ein göttliches Reich konstitutiv wäre, dann könnte es sich dieses ihm konstitutiven Seinsmomentes in einem noch ganz anderen, in einem prinzipiellen Sinne nämlich, nicht entledigen?

Psil.: Allerdings.

Mont.: Aber auch ein solches Wesen könnte in Opposition gegen diese seine fundamentale Seinsstellung treten, könnte diese Opposition zur „Quelle" und „Nahrung" gleichsam seines gesamten Daseins machen? Es würde sich — als speziell geistgeborenes Wesen — mit der und durch die fortwährende positive Verneinung seiner primären und im Grunde unaufhebbaren Position zu einer ganz besonderen „Gestalt" oder „Figur" substanziieren?

Psil.: Hiermit haben Sie den abgefallenen Engel im Auge?

Mont.: Ja — die Idee des bösen Geistes in Person. Ein solcher Geist wäre seiner eigentlichen Stellung und Bestimmung fundamental untreu geworden und insofern „abgefallen". Aber das Eigentümliche ist, daſs er hiermit gegen sein eigenes, ihm primär substanzielles Wesen, gegen die Sphäre, auf der das ihm verliehene Sein wesenhaft basiert, wütet. Dieses Seins kann er sich nicht entäuſsern und ihm daher nie gelingen, wohin er strebt. Weshalb wiederum Franz von Baader, der diese Verhältnisse mit Meisterhand

aufgedeckt und gefaſst hat, von einem „ewig tantalischen“ Bestreben spricht. Aber Sie werden nunmehr deutlich unterscheiden können: der abgefallene Engel wäre in das Reich, dem er ursprünglich zugehört, einerseits natürlich nicht mehr wahrhaft „eingeordnet“ — da der „Geist“ dieses Reiches nicht mehr aktuell und lebendig in ihm waltet, da er selbst diesen Geist nicht mehr positiv bejaht und immer neu in sich „setzt“, andrerseits aber ist er auch jetzt noch von dorther seinsmäſsig substanziiert, da er eben ein Geist ist, der nur und allein aus diesem Reich — primär — Gestalt und Figur gewinnt. Mag er sich auch — sekundär — in eine zweite, in eine unabhängige Gestalt hineinzuzwingen versuchen, deren wahrhafte Vollendung doch letztlich nie zustande kommen kann. Man hat also das seinsmäſsige oder substanzielle und damit unaufhebbare Aufgehobensein von demjenigen zu unterscheiden, das nur durch eine freie Hingabe, durch eine positive Bejahung des betreffenden Geistes zustande kommt und bewahrt werden kann. Das substanzielle Aufgehobensein fixiert oder konstituiert allererst die primäre „Gestalt“ und die primäre Seinsstellung; das auf positiver Hingabe beruhende aber setzt die fixierte Gestalt und Seinsstellung schon voraus. Wenn wir nun von einem möglichen Aufgehobensein des Menschen in einer solchen Sphäre oder einem solchen Reiche sprechen, so kann das immer nur die zweite Bedeutung haben; mag auch eine solche Hingabe das gesamte

Sein des Menschen wahrhaft umgestalten, ihn gleichsam über sich selbst hinauserheben: es bleibt doch immer eine — der konstitutiven Seinsanlage gegenüber — sekundäre Umgestaltung.

Psil.: Ich verstehe jetzt: jenem konstitutiven Eingeordnet- oder Aufgehobensein in ein geistiges Reich, das den Geistwesen zukommt, steht eben das konstitutive In-sich-selbst-hineingesetzt- oder Sich-selbst-überlassensein, wie man vielleicht sagen kann, beim Menschen gegenüber.

Mont.: Sehr richtig. „Das konstitutive Sich-selbst-überlassensein" sagen Sie — nur lassen Sie uns diesen wichtigen Punkt noch einmal präzisieren: nicht etwa, als ob der Mensch damit zugleich verlassen, als ob er damit notwendig abgeschnitten von jeder höheren Sphäre zu sein brauchte. Wir wissen ja, daſs es der Idee des noch „integern" Menschen entspricht, mit seinem gesamten Sein und Wesen in die Sphäre, aus der er als „Kreatur" sein Dasein empfing, noch „emporgehoben" zu sein. Beachten Sie es, Psilander, daſs diese beiden Momente sich nicht nur nicht widersprechen, sondern im Gegenteil sich voraussetzen: nur weil der Mensch als solcher in sich selbst oder ins eigene Zentrum hineingesetzt oder -gestellt ist, kann er zugleich wie in sie emporgehoben oder über sich hinausgehoben erscheinen; das Geistwesen ist weniger in sie emporgehoben, als daſs es sich vielmehr primär von ihr aus zum Sein entfaltet. Aber was noch wichtiger ist: nur weil der Mensch

ins eigene Zentrum gesetzt ist, kann er in dasselbe oder in sich eigentlichst „zurückfallen"; wenn er auch nicht notwendig „abgeschnitten" oder „verlassen" zu sein braucht, so macht es doch das ihm konstitutive „In-sich-selbst-gestelltsein" möglich, daſs er im radikalen Sinne in sich versinkt, sich selbst absolut anheimfällt. Ein Geistwesen kann nicht in dieser fundamentalen Weise aus jeglicher es tragenden und basierenden Sphäre heraus und sich selbst anheimfallen. Der Teufel glaubt notwendig an Gott — denn er ist und bleibt mit ihm unablöslich verbunden.

Psil.: Sie haben eben ein Moment berührt, das mir in der rein psychologischen Betrachtung des Menschen — abgesehen von allen möglichen religiösen Beziehungen — schon immer als besonders erwähnenswert aufgefallen ist: diese, wenn ich so sagen kann, immanente Verlassenheit, die den Menschen auf Grund seines eigentlichsten Wesens auszuzeichnen scheint.

Mont.: Sie haben vollständig recht. Nur würde ich es dahin präzisieren, daſs dieses Moment der immanenten Verlassenheit zwar vom Wesen des empirischen Menschen unabtrennbar, für die reine Idee des Menschen aber nur insofern äuſserst charakteristisch ist, als das seinsmäſsige in sich selbst oder in das eigene Zentrum Gestelltsein jene Möglichkeit in sich schlieſst — nicht aber mit ihr notwendig verbunden, oder gar identisch mit ihr ist.

Psil.: Sollte man nicht — jener Idee des „integern" Menschen nachgehend — sagen können, daſs der

Mensch ursprünglichermafsen zwei „Reichen“ oder „Dimensionen“ angehört, von beiden aus ins Dasein geführt und in ihm fixiert worden ist: einerseits von der gleichsam „unteren“ oder naturhaften Sphäre; die ihn zugleich in seinem selbstigen Sein eigentümlich verfestigt, und andrerseits von einer „oberen“ oder geistigen her, die ihn als solche über sich hinaus hebt?

Mont.: Hierin liegt sicher etwas Zutreffendes und anthropologisch aufserordentlich Wesentliches. Aber mit unseren rein ontischen Unterschieden, die gewissermafsen noch eine Stufe tiefer liegen, hat es wenig oder gar nichts zu tun; sie werden durch die Bezugnahme auf diese Anschauung eher getrübt als geklärt. Denn im fundamentalen, im ontischen Sinne kann ein jedes Wesen nur von einer Seite her oder von einem „Punkt“ aus in sein selbstiges Dasein wirklich hineingestellt sein. Nur eine einzige Basis kann es geben, die die letzte seines zur Selbstigkeit gelangten Daseins ist. In diesem Sinne „ist“ das Geistwesen „von oben“ oder aus einer geistigen Sphäre her, „ist“ der Mensch „von unten“ oder aus dem eigenen immanenten Zentrum her. Sie werden von selbst diese Fixierung nicht etwa genetisch verstehen.

Psil.: Nein — sondern im Hinblick auf die Art der Stellung solcher Wesen in sich selbst.

Mont.: Sehr richtig. Und das ist zugleich der wichtigste Punkt, Psilander, den Sie durchaus festhalten müssen: dafs es sich bei allem diesem eben um

letzte Aufbaumomente, daſs es sich darum handelt, wie ein Wesen — primär — in das Sein hineingestellt ist, von wo es als von dem ihm konstitutiven Seinsfundament her an demselben teilzunehmen hat. Welche Bestimmung ganz und gar davon unabhängig ist, wo die eigentliche geistige und seelische „Heimat“ des Menschen liegen mag, welchen Geist er nun positiv in sich walten lassen soll und so weiter. Die ontische Grundlage kann er weder „erstreben“ noch „abstreifen“; sie ist.

Psil.: Und Sie meinen nun, daſs jenes dem Menschen als solchem konstitutive Seinsmoment, daſs er „in das eigene Zentrum hineingestellt oder -gesetzt“ ist, mit dem Besitz der Seele unmittelbar zusammenhängt?

Mont.: Allerdings. Und erst die Einsicht in diesen Zusammenhang wird uns nunmehr die Bedeutung und die Eigentümlichkeit dieses konstitutiven Momentes wahrhaft klar machen. Lassen Sie uns von einem peripherischen Faktor ausgehen, der leicht zu sehen ist. Kann man nicht sagen, daſs der Mensch in seiner Seele und mit ihr alles unmittelbarst empfängt, was ihm begegnet und was er erlebt?

Psil.: Dieser Faktor wäre mir wohl zuerst bei einer Betrachtung über das Wesen der Seele aufgefallen.

Mont.: Aber als geistiges Wesen empfängt er doch ebensowohl alles durch und mit seinem Geist?

Psil.: Ja — aber er nimmt es anders mit der Seele und anders mit dem Geist entgegen.

Mont.: Aber wie nun mit der Seele?

Psil.: Das läßt sich allerdings schwer fixieren.

Mont.: Mit dem Geist nimmt oder faßt er nur auf, mit der Seele aber „erlebt" er es?

Psil.: Ja.

Mont.: Aber was heißt das: er „erlebt" es?

Psil.: Das müssen Sie schon selbst beantworten, Montanus.

Mont.: Wenn er etwas, was ihm begegnet, nur „geistig" entgegennimmt, wird er in dasselbe nicht eigentlich persönlich „hineingezogen", nicht wahr? Er bleibt gleichsam außerhalb desselben stehen?

Psil.: So etwa, ja.

Mont.: Sofern aber seine Seele daran teilnimmt oder er es wahrhaft erlebt, „schlägt" es gewissermaßen in ihn persönlich „ein"?

Psil.: Ich verstehe.

Mont.: Die Seele scheint also immer dort beteiligt, wo der Mensch mit seinem zentralen Selbst in das Erlebte miteinbezogen oder von ihm betroffen wird. Und weit bedeutungsvoller noch ist die umgekehrte Einsicht: weil und insofern der Mensch in sein eigenes Zentrum hineingesetzt ist, durch das er — in immanent beschlossener Selbstheit — Welt und Leben in sich und durch sich empfangen kann, hat er eine „Seele".

Psil.: Hiermit wäre ja plötzlich der Ring geschlossen, Montanus —

Mont.: Ungefähr ja. Aber es bleibt für eine gründliche Einsicht noch manches zu tun.

Psil.: Ein Wesen ohne Seele könnte also das Sein nicht in immanent beschlossener Selbstheit, wie Sie sagen, entgegennehmen?

Mont.: Sehr gut. Und so auch nicht aus einem eigensten Bezirk des Selbst heraus der Welt antworten.

Psil.: In Freude und Trauer, in Liebe und Haſs?

Mont.: Ja — und in Begeisterung und Abscheu, in Verehrung und Verachtung, Hingabe und Abkehr, Seligkeit und „abgründigem" Schmerz.

Psil.: Aber nun drängt es mich doch zu fragen: nehmen Sie denn nicht Liebe und Verehrung und Hingabe in die Idee Ihrer englischen Wesen auf?

Mont.: Das ist allerdings eine wesentliche Frage. Selbstverständlich läſst sich von der Idee des Engels Liebe, Demut und Verehrung ebensowenig abtrennen wie von der Idee des Satans Hochmut und Haſs. Aber ist es nicht ebenso sichtbar, daſs die Liebe der substanziell geistigen Wesen nicht dieselbe sein kann, wie die Liebe der in ein eigenes Zentrum gesetzten, der aus ihrer Seele hervorlebenden Wesen? Diese Liebe der puren Geistwesen, die nicht etwa mit einer „nur intellektuellen" und damit „kalten" und „leeren" Liebe, also dem bloſsen Schattenbild der wahren, verwechselt werden darf, in ihrer Eigentümlichkeit zu charakterisieren, müssen wir uns wohl jetzt versagen.

Jedenfalls gibt die ontische Grundstellung und -artung einer jeden Kreatur allen ihren Äußerungen, Manifestationen und Erlebnissen ein — in einem fundamentalen Sinne — durchgehend eigentümliches Gepräge. Die naturhafte Liebe und der naturhafte Haß von Elementargeistern wäre selbstverständlich wiederum ein Typus für sich. Aber eines können wir schon jetzt sehen und fixieren, Psilander: der Mensch ist durch seine Seele und mit ihr „höher", oder Sie können auch ebensowohl sagen „tiefer", das heißt wurzelhafter, eigenherrlicher gestellt als alle möglichen Geistwesen, aber er ist auch eben hierdurch schwerer belastet.

Psil.: Weil er die Welt und das Sein persönlichst empfangen kann, aber auch muß?

Mont.: Genau so. Oder ontisch gewendet: weil er zentral in sich selbst beschlossen ist und damit „gottähnlich" wird, weil er nun aber auch in diesem ihm zentral zu eigen gegebenen Selbst oder durch es hindurch persönlichst tragen und ertragen muß, was ihm begegnen mag.

Psil.: Auch jener — „aufgehobene" Mensch?

Mont.: Auch er. Nur daß hier selbstverständlich ein wesentlicher Unterschied obwaltet. Die Welt fällt in die Seele des empirischen Menschen hinein wie in einen „Grund" oder „Abgrund" und bleibt hier gleichsam liegen; je abgeschnittener, je verlassener, je sich selbst überlassener er ist, um so lastender und schwerer.

Im „aufgehobenen“ Menschen aber ist, wie die Seele selber, so mit und in ihr alles, was auf sie fällt, aufgehoben, das heifst getragen und wie beschwingt, von eigenem Gewicht entlastet.

Psil.: Auch der Mensch also, oder er in und mit seiner Seele kann „leichtbeschwingt“ sein?

Mont.: Ja — aber nun halten Sie den ontischen, tiefgreifenden Gegensatz wohl fest. Die faktische Leichtbeschwingtheit der substanzialiter geistigen Wesen beruht darauf, dafs sie selbst — in dem ihnen konstitutiven Sein und Wesen — „von oben“, das heifst von einem geistigen Reich her sind und bestehen. Auch die Elementargeister basieren in diesem Sinne in einer „geistigen“ Sphäre, die in dem betreffenden Naturbezirk oder Element ihren äufserlichen und sinnlichen „Niederschlag“ hat. Die mögliche Leichtbeschwingtheit aber des menschlichen, mit einer Seele begabten Wesens besteht darin, dafs es in und mit dem Zentrum, aus dem es lebt, in die „Höhe“ oder über sich hinausgehoben und so von sich selbst eigentümlich entlastet werden kann. Es ist etwas fundamental anderes, ob etwas konstitutiv leicht und so aufser und jenseits aller Schwere ist, oder ob das konstitutiv Schwere durch eine „Gegenkraft“ gleichsam oder einen „Gegenzug“ davor bewahrt bleibt, sich selber und seiner immanenten Belastung und Fixierung anheimzufallen. Wie das Gewicht auf der Wage oder an der es haltenden und hebenden Schnur.

Psil.: Aber das Gewicht bleibt schwer und wird nicht in sich leicht — es erhält nur ein Gegengewicht von aufsen, so dafs es nicht wirklich fällt. Während doch die Seele offenbar selbst und in sich „leicht“ zu werden vermag.

Mont.: Haben Sie noch nicht bemerkt, dafs uns hier immerwährend eine Doppeldeutigkeit des Begriffs der Schwere und somit des der Leichtigkeit verfolgt, die die Lösung der ganzen Sache in sich schliefst? Wenn der Mensch ein durch und mit seiner Seele konstitutiv „schweres“ Wesen ist, so heifst das nicht, dafs er damit auch ein konstitutiv durch diese seine Schwere in sich belastetes Wesen sei. Der Stein ist zugleich immanent belastet und daher kann diese Belastung an ihm nie wahrhaft aufgehoben, sondern nur durch ein Gegengewicht aufser Wirksamkeit gesetzt werden. Dafs aber der Mensch als solcher in sein eigenes Zentrum gesetzt ist, macht ihn zunächst nur zu einem wahrhaft in sich selbst begründeten und wurzelnden und in diesem Sinne „schweren“, schwergewichtigen, in der eigenen Selbstheit ruhenden und mit ihr beschlossenen. Zur Schwere aber im Sinne der „Last“ wird diese Zentralität und Selbstbegründetheit erst dadurch, dafs ein Mensch — abgeschnitten von allem, was ihn aus sich herausheben könnte — in sich selbst hinein und hinabfällt. Von dieser Belastung aber kann er „erlöst“ werden oder kann er sich selbst erlösen; und die Seele „erhält Flügel“,

wird leicht in sich, wie Sie sagten, weil sie eben nicht mehr ihrer eigenen Abgründigkeit überlassen ist.

Psil.: Zum Beispiel auch durch die Liebe?

Mont.: Ja, durch alles, was „frei“ macht, wie man sich ausdrückt. Dabei bleibt aber natürlich jene andere „Schwere“, die auf der schlichten und ihm konstitutiven Seinszentralität des Menschen beruht, ganz und gar unangetastet.

Psil.: Ich hätte nicht gedacht, Montanus, daſs man aus dem im Anfang von mir ziemlich naiv beigebrachten Gegensatz der Schwere und Leichtigkeit soviel herausziehen kann.

Mont.: Er war auch ganz besonders glücklich und treffend. Aber lassen Sie uns noch die Gegenseite betrachten. Wir sahen vorhin, daſs der Mensch die Welt und das Sein mit seiner Seele entgegennimmt und gleichsam „trägt“, nicht wahr?

Psil.: Ja.

Mont.: Auch dieses „Tragen“ wird, denke ich, ebenso doppeldeutig sein wie jene „Schwere“.

Psil.: Das Tragen wird um so mehr eine wahrhafte „Anstrengung“ und „Aufgabe“ sein, um so mehr der Mensch sich faktisch selbst anheimfällt.

Mont.: Andernfalls könnte er sie leicht und beschwingt tragen, sie aufnehmend und emporhebend als ein selbst aufgehobener und emporgehobener — nicht so?

Psil.: Allerdings.

Mont.: Und so wie dort unbeschadet aller möglichen „Leichtbeschwingtheit“ doch die konstitutive „Schwere“ im Sinne der zentralen Selbstbeschlossenheit nicht aufgehoben wurde, so auch jetzt trotz aller möglichen Leichtigkeit oder gar Lust des Tragens nicht das konstitutive Moment des Tragens selbst, sofern eben der Mensch als solcher — seinsmäfsig und primär — die Welt durch sich und in sich entgegenzunehmen hat.

Psil.: Der Mensch bleibt der Welt und dem Sein gegenüber stets im Zentrum seiner selbst, kann man etwa so sagen?

Mont.: Vortrefflich. Er bleibt im Zentrum seiner selbst, wie er auch immer sonst gestellt sein mag. Aber er bleibt nicht nur im Zentrum seiner selbst, sondern der Mensch, ein jeder Mensch, ist ein Zentrum oder ein Mittelpunkt, in dem die Welt und das Dasein gleichsam „zusammenschlägt“.

Psil.: Wie man etwa auch sagt: die menschliche Seele sei der „Spiegel der Welt“?

Mont.: Gewifs — nur darf dieser Spiegel nicht in einem allzu „geistigen“ Sinne gesehen und gefafst werden. Auch der menschliche Geist selbst kann ja ein Spiegel der Welt genannt werden. Die Seele dagegen ist die Stätte des wahrhaft lebendigen Widerspiels der Welt in einem persönlichen Selbst.

Psil.: Also auch des durchaus individuellen Widerspiels?

Mont.: Gewifs. In der Frauenseele schlägt das Leben und Sein anders zusammen als in der Seele des Mannes, in der Seele des Indiers anders als in der des Chinesen oder der des „weifsen Mannes", in der des Kranken anders als in der des Gesunden, in der des Kindes anders als in der des Erwachsenen, in jedem einzelnen Menschen neu und immer neu.

Psil.: Aber wie, Montanus, kommt es zu dieser immer und ewig individuell neuen Gestaltung der Seele?

Mont.: Das ist eine genetische Frage und da stehen wir allsogleich vor einem dunklen Tor. Vielleicht aber würde uns auch diese Frage nicht mehr völlig unergründlich erscheinen, wenn wir noch tiefer das Wesen der Seele zu erfassen und auszuschöpfen vermöchten. als wir es jetzt können. Aber auch jetzt bin ich doch in einem und, wie mir fast scheint, einem wichtigsten Punkt noch durchaus nicht befriedigt, Psilander.

Psil.: Und so werde ich es sicherlich noch weniger sein — wenn Sie erst sagen, in welchem.

Mont.: Sprachen wir nicht einmal im Anfang davon, dafs der Mensch aus seiner Seele wie aus einem „jenseitigen Grunde" seiner selbst hervorlebt? Weshalb sagten wir „jenseitigen" Grund? Was ist da jenseitig?

Psil.: Ich erinnere mich allerdings, dafs mir dieser Ausdruck aus irgend einem Grunde gefiel. Aber weshalb, weifs ich freilich nicht zu sagen.

Mont.: Wie würden Sie etwa, Psilander, einen gleichsam „seelenlosen“ Menschen charakterisieren?

Psil.: Als einen Menschen, der nur durch die „Vernunft“ hindurchlebt, ohne daſs die Gefühls- und Affektsphäre mitspricht?

Mont.: Kann nicht auch ein „seelenloser“ Mensch zornig, erfreut, verstimmt, ungeduldig sein?

Psil.: Allerdings, ja.

Mont.: Gibt es hier nicht denselben Unterschied? Gibt es nicht eine seelenlose Freude und eine seelenvolle?

Psil.: Jetzt möchte ich mit einem Bilde sagen, daſs die seelenlose Freude keinen so „vollen Klang“ hat wie die seelenvolle. Sie ist „leer“ in sich selbst. Aber das sagt wohl nicht viel.

Mont.: Es sagt schon etwas. Aber ich möchte die letzte Wendung durch ein anderes Bild vervollständigen. Scheint nicht der seelenlose Mensch in sich selbst gleichsam „leer zu laufen“?

Psil.: Wie eine leerlaufende Maschine?

Mont.: Ja — aber legen Sie nicht den Nachdruck auf die Maschine, sondern auf das Leerlaufen selbst. In einem Menschen „ohne Seele“ ist das zentrale Selbst gleichsam nicht mit „angekurbelt“; sein Sein, Tun und Sich-Äuſsern geht durch dieses zentrale Selbst nicht hindurch, ist mit ihm nicht beschwert.

Psil.: Deshalb läuft alles so glatt ab, nicht wahr? Und ohne jegliche Reibung? Deshalb auch fehlt bei

allem der „volle Klang“, den wir bei einem seelenvollen Menschen finden: denn nur wo es ein zentrales „Mitnehmen“ der „Materie“ gibt, kann es auch ein volles Klingen geben.

Mont.: Ganz recht. Nur beachten Sie wieder, daſs es neben dem seelenlosen Vernunftmenschen auch den seelenlosen „Affektmenschen“ gibt. Es gibt Menschen, die sozusagen ein bloſses „Affektgetriebe“ darstellen und mit allen ihren „inneren“ Widerständen, Reibungen, Reaktionen und Auslösungen ebenso „leer“ und im tieferen Sinne „unbeschwert“ sind wie die, bei denen alles glatt, weil ohne Hemmung und nur vernunftgemäſs vor sich geht. Nicht also der Mangel an Affekten als solchen macht die Seelenlosigkeit aus — sondern daſs ein seelenloser Mensch wie nur in die Peripherie seiner selbst versetzt, nur in dieser Peripherie zu leben scheint.

Psil.: Aber steht denn nicht die Gefühls- und Affektregion im engeren Sinne doch irgendwie der Seele näher als eine jede andere Region des sich auswirkenden menschlichen Seins?

Mont.: Doch — Sie haben vollständig recht. Und wenn ich schnell andeuten darf, wie mir das Verhältnis ungefähr vor Augen steht: die Gefühlssphäre erscheint mir wie der „Leib“ gleichsam der Seele oder wie ihr spezielles peripherisches Selbst; ebenso wie am körperlichen Leib jeder äuſsere Eindruck unmittelbar „gespürt“ wird, so auch an diesem „Leib“ der Seele jeder „innere“

Eindruck; aber es ist, solange sie nicht zentral mitbetroffen wird, ein nur oberflächenhaftes, ein fixiertes Empfinden — eine bloſse „Reizung“ und ein Reagieren auf diesen Reiz. Mit dieser Region des spezifisch sensibeln Erlebens und Reagierens beschlieſst sich eben das Ganze der Seele keineswegs — ja, wir gewinnen mit ihr nur die „Hülle“ der Seele. Und diese Einsicht ist für alle „Seelenlehre“ fundamental wichtig.

Psil.: Sie haben zwar jetzt noch einmal von einer anderen Seite her gezeigt, Montanus, weshalb der Mensch, der von seiner Seele aus lebt, in einem besonderen Sinne zentral an allem beteiligt ist; aber weshalb das zugleich bedeutet, daſs er mit ihr „jenseitig“ in sich selber steht, sehe ich noch nicht.

Mont.: Es ist aber von hier aus nicht allzu schwer aufzuweisen. Denn wenn es zwar eine „Spezialität“ des gleichsam seelenlosen Menschen ist, der Peripherie vollständig ausgeliefert zu sein, so scheint es doch andrerseits in der Seinskonstitution des Menschen schlechthin zu liegen, das Zentrum unaufhörlich um des peripherischen Seins und Tuns willen verlassen zu müssen — um überhaupt zu „leben“. Das Sich-Darleben des Menschen, seine Aufnahme der Welt, sein Wirken in ihr, seine Hingabe an diese oder jene Region seines eigenen totalen Seins, an die Region des Erkennens, die unmittelbare Gefühlsregion, die Region der Sinnlichkeit — alles das ist ein Herausgehen und ein Herausgestelltsein aus dem zentralen

Selbst. Immer bleibt dabei die Seele notwendig im „Untergrunde“ als die letzte Basis seines selbstigen und in dieser Selbstigkeit sich auswirkenden Seins, von der er nur immer ausgehen, die er aber nie voll in sein sich notwendig peripherisch entfaltendes Dasein mit hinauf- oder hinausnehmen kann.

Psil.: Aber gibt es denn nicht ein vollständiges Aufschliefsen der Seele und eine vollständige Hingabe derselben in gewissen tiefsten Erlebnissen? Gibt es nicht auch ein unbedingtes und restlos in sie hineingegebenes Ruhen in ihr? Und damit eine letzte „Rettung“ vor allen peripherischen Ansprüchen?

Mont.: Und doch scheint es mir, Psilander, als als wenn auch die im psychologischen Sinne durchaus „restlose“ Hingabe der Seele, ihr absolutes Aufschliefsen sie aus ihrem letzten und seinsmäfsigen, aus ihrem „wurzelhaften“ Verborgensein nicht herausheben könnte. Und als wenn auch ein Ruhen in diesem „abgründigen“ Grunde letztlich nicht möglich sei. Denn in und mit der Seele sind wir mit dem Dasein selbst und als solchem verknüpft, sind mit ihr gleichsam in das Dasein „hineingeschrieben“, und ein solcher letzter Seinsgrund läfst sich — für uns empirische Menschen wenigstens — nicht entsiegeln, nicht ausloten und nicht ausschöpfen.

Psil.: Was deuten Sie mit dem Hinweis an: „für uns empirische Menschen wenigstens“? Ist dieses letzte Entzogensein der Seele doch keine unbedingte Notwendigkeit?

Mont.: Wenn das seinsmäfsig ins Peripherische hinausgehende und -gewendete Dasein des Menschen kein von seinem Wesen unabtrennbares Moment wäre, Psilander — ich wage darüber nichts zu sagen —, wenn es möglich wäre, dafs der Mensch in ein rein „immanentes" Dasein eingehen könnte, ohne doch sein persönliches Wesen zu verlieren, so brauchte auch die Seele nicht mehr jenseitiger und verschlossener Grund seiner selbst zu sein, sondern er könnte sie nun wahrhaft und restlos innehaben, könnte in ihr ruhen als der durchleuchteten und aufgeschlossenen Mitte seines in sie zentral hineingestellten und sich in reiner Immanenz bewegenden Daseins. Aber wir wollen uns heute nicht in diese mystischen Möglichkeiten verlieren. Nur beachten Sie die eigentümliche Tatsache, dafs jetzt am Ende, da wir doch die Seele ganz anders beim Schopf gepackt zu haben glauben als anfänglich, sie unter unsern Händen zu einem „Mysterium" geworden ist. Wie seltsam, ja fast erschütternd ist das. Wir scheinen mit ihr so tief im Sein darinzustehen, dafs man sich so ohne weiteres gar nicht weiter zu gehen getraut.

Psil.: Das klingt, wie ich Sie kenne, fast so, als seien Sie der Ansicht, man könne ihr von irgendwo anders her noch näherkommen.

Mont.: Gewifs könnte man auf Grund einer wahrhaft umfassenden Ontologie oder Metaphysik ihre Stellung und Bedeutung im allgemeinen Sein und

Dasein als solchem noch weit erschöpfender fixieren. Besonders aber, wenn es möglich wäre, den fundamentalen Gegensatz des „äufseren“ oder „äufserlichen“ und des „inneren“ oder „immanenten“ Daseins und Seins, der uns immerwährend verfolgte, in seinem eigentümlichen Sinn aufzuklären. Dafs er kein psychologischer, sondern ein ontischer, ja metaphysischer ist, brauche ich gewifs nicht mehr zu betonen. Aber wie ihn näher fassen? Doch lassen wir das jetzt. Mit Recht bleibe uns das, was sich innerhalb unserer Seinstotalität als ein „Allerheiligstes“ gleichsam darstellt, in ein letztes Dunkel gehüllt.

Psil.: Sie stellen die Seele sehr hoch, Montanus. Ich habe noch nie solche Ehrfurcht vor meiner eigenen Seele gehabt.

Mont.: Sagen Sie doch lieber, Psilander, ich stellte sie „tief“ — weil mir durch sie der Mensch zu tiefst und zu innerst mit dem Sein als solchem verbunden zu sein scheint. Vergessen Sie nicht: nur der Mensch als Mensch bedarf einer Seele, damit er einerseits ein in sein eigenes Zentrum hineingesetztes und darin beschlossenes Wesen sein kann; ein „kleiner Gott“ gleichsam, ein kreatürlicher Gott: Gott selbst aber ist „Geist“. Doch lassen Sie uns unser Gespräch beendigen, lieber Freund. Ich glaube, es ist bereits nach Mitternacht.

Psil.: Nur eines noch, Montanus. Wie steht es mit der Tierseele? Was wir besprachen, pafst eigentlich

nicht auf sie. Und doch haben die höheren Tiere eine Seele.

Mont.: Ich glaube, es ist nicht so schwer, von der Basis aus, die wir jetzt gewonnen haben, das Menschliche von unsrer Seele abzustreifen und das Tierische hineinzusetzen. Aber hören Sie auf, Psilander. Sie bringen mich allen Ernstes dazu, noch einmal anzufangen.

Psil.: Nein, das will ich nicht. Die Seele des Menschen und was Sie mir mit ihr aufgeladen haben, ist mir erst einmal genug. Leben Sie recht wohl.

UM DEN MENSCHEN.

1. VOM TIER UND DER QUALL.

Montanus: Mensch und Tier, Psilander — was vermöchten wir wohl leichter in seinem entscheidenden Wesen zu erfassen?

Psilander: Den Menschen kennen wir von innen her, das Tier nur durch einfühlendes Nacherleben; aber das Tier ist weniger kompliziert und geheimnisreich.

Mont.: Es ist seltsam, mein Freund — aber ich versichere Sie: die Tatsache, daſs wir uns selbst von innen her kennen, trägt viel weniger dazu bei, die fundamentale Seinsstruktur unseres Wesens aufzudecken, als man gewöhnlich annimmt.

Psil.: Weil es dem sich rückwendenden Blick schwer gelingt, das unmittelbare Leben zu ergreifen?

Mont.: Weil wir mit dieser reflexiven Blickwendung nur die kleine Helle erschauen, zu der wir in uns selbst erlebnismäſsig aufgebrochen sind, nicht aber die Totalität des menschlichen Seins, in der wir aufgebaut dastehen.

Psil.: Und wenn wirklich hellseherische Fähigkeiten die in uns schlummern sollen, das Bereich des direkt Erschaubaren ungeahnt erweitern könnten?

Mont.: So wäre wahrlich das materiale Wissen um unser Sein merkwürdig bereichert, aber der entscheidenden Form der spezifisch menschlichen Wesenheit würden wir auf diesem Wege nicht begegnen.

Psil.: Auf welchem Wege?

Mont.: Auf dem der empirischen Kenntnisnahme. Was aber kann das Hellsehen mehr bieten als eine grandios erweiterte Empirie?

Psil.: Die noch eine Fülle theoretischer Interpretationsmöglichkeiten offen liefse?

Mont.: Ja, auch das — auch das. Doch suchen wir ebenfalls direkt Erschaubares, nur eben von ganz anderer Artung und also in ganz anderer Blickrichtung zu Erfassendes.

Psil.: Sie sprachen von Form, von Materie —

Mont.: Der Mensch birgt ein Mehr von faktischen Dimensionen in sich als ein Tier, das ist gewifs. Aber wir fragen hiernach nicht — oder doch nur als nach einem Faktum; dessen Möglichkeit oder auch Notwendigkeit in dem entscheidenden formalen Seinsaufbau des Menschen begründet sein mufs.

Psil.: Beginnen Sie, Montanus, beginnen Sie. Ich kenne doch nun Ihre Fragestellung. Immer aufs neue aber wird es mir schwer, diese Wendung selbständig zu vollziehen.

Mont.: Wie ist es denn nun mit dem Menschen und dem Tier? Wird es uns leichter sein, hier oder dort anzufassen?

Psil.: Ich habe jetzt wohl verstanden, daſs die Möglichkeit der Reflexion wenig zur Sache tun kann. Man muſs ja doch auch den Menschen in seiner Ganzheit herausgehoben vor sich haben, vor dem geistigen Blick.

Mont.: Trefflich.

Psil.: Das Tier hat zudem gewiſs einen einfacheren Aufbau als der Mensch.

Mont.: Einfacheren gewiſs. Der Mensch steht im Zentrum allen Seins. Könnten wir ihn restlos begreifen, so gäbe es wohl nicht mehr viel Hüllen vor unseren Augen. Und das Tier versinkt. Aber mit dem Tier ist es doch für uns, in unserer Blindheit, ein eigentümliches Ding. Da ist noch reine Natur, fremde unverstehbare Gewalten, denen es noch völlig anheimgegeben ist. Das Sein selbst schlägt uns über dem Kopf zusammen. Wir haben keine Distanz und keinen Maſsstab mehr.

Psil.: Der Mensch aber bleibt auſserhalb dieser dunkelsten Dimensionen? Gewiſs nicht.

Mont.: Gewiſs nicht. Aber er taucht aus dieser Naturbasis prinzipiell hervor und eben hier können wir ihn — formal wenigstens — packen.

Psil.: Er beherrscht diese ganze Sphäre bloſser Triebhaftigkeit mit Selbstbewuſstsein und freiem Willen?

Mont.: Das ist nun allerdings eine grofsmächtige Weisheit, die wir da fixieren.

Psil.: Ja, es klingt reichlich nach banalster Popularphilosophie. Aber bleibt nicht eben doch hier der entscheidende Punkt?

Mont.: Selbstbewufstsein — freier Wille — Beherrschbarkeit der Triebe; gewifs, gewifs! Aber wenn wir über allervagste Bestimmungen hinauskommen wollen, dürfen wir niemals hiermit beginnen, wenn vielleicht auch aufhören. Denken Sie an den Blick eines Hundes. Zuweilen scheint es uns, als ob das Tier, das uns so ansieht, dicht, ganz dicht vor dem Durchbruch stünde, der es zu unseresgleichen machen würde. Dafs aber dieser Durchbruch dennoch fundamental unmöglich erscheint, schiebt Welten zwischen es und uns. Wollen wir uns diesem quälenden Phänomen gegenüber mit dem Gedanken beruhigen: ja, der Hund hat nun einmal wie alle Tiere kein Selbstbewufstsein? Wo liegt der Grund, der konstitutive Grund für diese eigentümliche Grenze? Weshalb ist dieser kleine Schritt, diese kleine Biegung des Blicks auf sich selbst zurück so radikal unmöglich? Wenn der Unterschied in einem nur gerade zufällig vorhandenen Vermögen läge, weshalb sollte es nicht fliefsende Grenzen, nicht ein klein wenig mehr oder weniger geben?

Psil.: Die Grenze ist absolut?

Mont.: Ja, aber der Differenzpunkt liegt in der Tiefe, nicht an der Oberfläche. Ich pflege mir vorzustellen,

dafs die fabelhaften Elberfelder Pferde eines Tages „ihren Hut vom Nagel nehmen“ und ihrem Besitzer durch Klopfen bedeuten, dafs es nun genug sei mit dem Unterricht und sie ihr Leben jetzt auf eigene Faust führen werden. Sie lachen? Aber Sie fühlen gewifs auch das Entscheidende in dieser grotesken Vorstellung. Dann, ja dann wäre der Bann gebrochen. Vorher kann kein wie immer geartetes Rechenkunststück die absolute Distanz zwischen ihnen und uns auch nur um die kleinste Strecke verringern. Gewifs, es gibt auch menschliche Sklaven, für die ein solcher Akt von Freiheit faktisch aufser dem Bereich ihrer inneren Lebensmöglichkeit läge — prinzipiell ist er immer möglich. Sie brauchten sich nur selbst zu finden. Die Pferde aber können sich nicht selbst finden. Woran aber hängt dieses Können und Nichtkönnen? Woran liegt es, dafs das Tier unabänderlich hinter dieser Grenze festgelegt ist?

Psil.: Ich verstehe. Aber wie an dieses „Warum“ heranzukommen ist, ich weifs es nicht.

Mont.: Es handelt sich nicht um Sprünge ins Ungewisse, nicht um die Notwendigkeit kühner Kombinationen oder Schlüsse. Wir brauchen nur den Punkt selber, an dem das Hier und Dort sich anschaulich wesenhaft scheidet, in klarer Intuition zu fassen. — Wir sagten, dafs der Mensch aus der Sphäre der Natur hervortaucht, das Tier aber in sie eingesenkt bleibt?

Psil.: Ja.

Mont.: Aber was am Menschen begreifen wir mit diesem ungefähren Wort „Sphäre der Natur“? Und sollen wir sagen, dass dem Menschen dieselbe allgemeine Lebensbasis gegeben ist wie dem Tier, nur daſs der Mensch ihr gegenüber eigentümlich frei ist?

Psil.: So daſs also im Menschen zwar nicht ein vollkommenes Tier, aber doch eine rein animalische Basis stecken würde, so meinen Sie?

Mont.: Und der Mensch als Mensch erst dort einsetzte, wo er innerlich gleichsam sein Haupt erhebt — eine wahre Sphinx, ein wunderlich zwiespältiges Wesen! Sind wir vom Grund unseres Seins her schon zu Menschen aufgerichtet, oder ist nur das Haupt unseres innerlichen Seins ein menschliches?

Psil.: Ich vermute, was Sie darüber denken, der Sie stets noch gesagt haben, der Mensch sei wie aus einem Guſs. Und oft an die scholastische Lehre von der einen einzigen Form, die das ganze Wesen durchbestimme, erinnerten. Aber hier gibt es doch etwas Eigentümliches. Ich weiſs nicht, ob die scholastische Anschauung dem ganz gerecht werden kann. Man spricht von dem Kampf zwischen Tier und Mensch im Menschen, und gewiſs, man kann das nicht wörtlich auffassen. Aber sollte sich das Ganze mit dem rationalen Hinweis erledigen lassen, daſs die sinnliche Sphäre der vernünftigen nicht entsprechend unter- und eingeordnet sei —

Mont.: O Psilander, wenn Sie beginnen, Gefühl für Irrationalitäten zu bekommen, so machen Sie mir wahrhaft Freude.

Psil.: Ich wagte mich vielleicht etwas zu weit vor. Aber zuweilen habe ich wirklich das Gefühl einer konstitutiven Doppelschlächtigkeit unseres Wesens.

Mont.: Und als ob schon das bloſse Vorhandensein dieser spezifisch animalischen Sphäre an uns ein, sagen wir einmal, metaphysischer Makel ist?

Psil.: Vielleicht. Obzwar —

Mont.: Hier ist ein Urgegensatz, an dem sich mystische Weisheit von scholastischer, platonische von aristotelischer trennt.

Psil.: Und wir? Was sollen wir sagen?

Mont.: Wie sollten wir hierzu etwas sagen wollen, die wir an einem kleinen Punkt anfangen, uns etwas Klarheit zu verschaffen. Immerhin — ich glaube, daſs die Scholastik der generellen Art nach, wie sie die Dinge sieht, nicht an die tiefste Stelle reicht.

Psil.: Und das durchgehend einheitliche Sein des Menschen?

Mont.: Wenn man tief genug stünde, würde man den synthetischen Punkt finden. Doch lassen Sie uns jetzt wieder an die Sache selbst anknüpfen. Eines ist jedenfalls wohl sichtbar: daſs der Mensch, wenn wir ihn in seiner formalen Totalität, sagen wir, um diesen wesentlichen Begriff nunmehr heranzuziehen, in seiner Personhaftigkeit betrachten, daſs er dann etwas

dem Tier gegenüber vom Grunde seines Seins her aufgerichtetes hat.

Psil.: Das Wort Person führt allerdings eine solche Anschauung unmittelbar herauf.

Mont.: Wie aber sollen wir diese innere Aufrichtung näher fassen? Und wie hängt sie mit jener anderen zusammen, daſs der Mensch sich innerlich über seine eigene Naturbasis erhebt?

Psil.: Oder besser vielleicht, daſs ihm diese seine Natur eben zur Basis wird, während sie für das Tier —

Mont.: Finden wir jetzt den richtigen Ausdruck.

Psil.: Es bleibt in ihr stecken. Es bleibt in sie eingehüllt oder wie soll ich sagen.

Mont.: Der Mensch aber streift diese Hülle in sich selber ab und ist also wesentlich in sich selbst — nackt. Nehmen Sie jene Aufrichtung hinzu und wir haben vorläufig zwei wesentliche Phänomene.

Psil.: Jetzt fällt mir ein, verzeihen Sie, wie die Tiere der Wildnis bei Kipling den Menschen definieren: er ist nackt und geht auf den Hinterbeinen.

Mont.: O bitte, das ist trefflich. Ist nicht äuſserer Habitus bedeutsamstes Symbol innerer Konstitution? Daſs der Mensch nicht aussieht wie ein Bär oder wie ein Papagei, daſs er nicht auf vier Beinen läuft und weder ein Fell noch einen bunten Federflaum trägt, wollen Sie es als Zufall ansehen?

Psil.: Aber daſs es eine innere Nacktheit gibt, ist mir freilich noch nie eingefallen.

Mont.: Ich wüfste kein besseres Bild. Das Tier dagegen bleibt in seine Natur eingekleidet — was begreifen Sie nun eigentlich unter dieser Natur, von der wir hier reden?

Psil.: Alles, was sich im Tier unmittelbar auswirkt, und worin und woraus es lebt — so ungefähr?

Mont.: Nicht aber, als ob das Tier etwa nur passives Werkzeug gewisser Naturkräfte wäre, die sich seiner bedienen oder die an ihm gesetzt sind? In diesem Sinne ist es der Natur nicht einfach ausgeliefert?

Psil.: In unseren Gesprächen über Pflanze und Tier faſsten wir den Unterschied dahin, daſs das Tier schon Besitzer seines Leibes ist und also wahrhafter Träger von Aktionen sein kann.

Mont.: Mögen diese auch wie immer unfreiwillig, mögen sie mit reaktiver Notwendigkeit hervorgerufen werden?

Psil.: Wir sahen es.

Mont.: Wir nannten einmal die Pflanze das Gestaltswesen katexochen; sollten wir nicht vom Tier als dem Aktionswesen katexochen sprechen?

Psil.: Im Unterschied nicht nur zur Pflanze, sondern auch zum Menschen?

Mont.: Eben das meine ich. Wird nicht im Tier alles das, was naturhaft in ihm treibt und lebt, unmittelbar in Tat umgesetzt? In Tat umgesetzt, also höchsteigen realisiert — aber eben unmittelbar realisiert,

mit triebhafter Notwendigkeit in die entsprechende äufsere Aktion verwandelt?

Psil.: Das erste soll das Tier von der Pflanze, das zweite vom Menschen abgrenzen?

Mont.: Ja — aber nun kommt es uns auf eine Vertiefung dieses zweiten Momentes, dieser zweiten Grenze an. Im Tiere wie im Menschen lebt eine Art urhafter Spontaneität — oder scheint es Ihnen, dafs man etwas gegen diese Ausdrucksweise einwenden müfste?

Psil.: Spontaneität? Bei der Unfreiwilligkeit des Agierens im Tiere? Gerade das spontane Handeln würde ich dem Menschen zuweisen.

Mont.: Freiwillig ist nicht spontan. Wenn der Mensch bewufst handelt, so handelt er nicht mehr spontan, weil er eine Grenze setzt zwischen sich und das Handeln. Weil er dem, was aus ihm — spontan! — herausbrechen möchte, erst einmal Halt gebietet, ehe er es — eventuell auch nicht — in Tat umsetzt. Spontan ist das, was aus letzter naturhafter Quelle, also von innen her, stammt —

Psil.: Ich fühle, was Sie meinen mögen. Dieses „von innen" ist ein anderes als das gewöhnlich verstandene, als das „psychologische"?

Mont.: Aus dem sich die gesamte Totalität des betreffenden Wesens in ihrem Sich-Darleben letztlich schöpft — sollen wir so sagen?

Psil.: Obzwar hiermit wohl noch einige Unklarheiten —

Mont.: O Psilander, nicht nur einige Unklarheiten. Hier ist der dunkelste Punkt, an dem doch die ganze Natur hängt, wenn wir sie überhaupt als Natur begreifen wollen. Wir werden immer von neuem daran rühren müssen. Jetzt aber sollen Sie nur sehen, daſs dem unmittelbaren Agieren aus diesem treibenden „Grunde“ heraus, der unverstehbaren Spontaneität — und gerade in der Unverstehbarkeit ist ihr entscheidendes Charakteristikum in sich selbst gegeben — die Unfreiheit des Agierens keineswegs widerspricht.

Psil.: Daſs im Gegenteil beides einander fordert und voraussetzt —

Mont.: Sehr wahr. Und nur wegen dieser Unfreiheit das Urhafte des Sich-Darlebens diese brutale und unter Umständen dämonische Form annehmen kann. Ja, sollte man nicht das Dämonische überhaupt an diesem Punkte orientieren und fassen müssen?

Psil.: Aber es gibt auch dämonische Menschen — gibt Triebmenschen — Wilde —

Mont.: Und Sie fragen dann nach der absoluten Grenze?

Psil.: Ja — hier scheint sie jedenfalls nicht zu liegen.

Mont.: Und doch gerade hier. Denn nicht darauf kommt es an — wir sahen es schon vorhin —, daſs der Mensch ebenfalls nur spontan, ebenfalls nur von blinder Aktion zu blinder Aktion leben könnte wie das Tier, sondern darauf, daſs er es auch nicht kann! Während des Tieres lebendiges Wesen sich in dieser

Form konstitutiv erschöpft. Auch den wildesten Menschen fühlen wir anders als ein Tier, weil in ihm die prinzipielle Möglichkeit jener Distanz zwischen sich und seinem Handeln besteht — und das, weil er ein in sich aufgerichtetes Wesen ist. Diesem Zusammenhang eben wollen wir weiter nachspüren. Übrigens, da Sie einmal an das Dschungelbuch erinnerten: nichts ist natürlich lächerlicher als — wie zuweilen geschieht — im Leben des kleinen Mogli die Entwicklung der Menschheit aus dem Tiere heraus, in ein einziges Leben zusammengedrängt, dargestellt zu sehen. Denn das Geniale ist eben, daſs dieser kleine Wilde trotz seines äuſserlich und innerlich den Tieren aufs Vollkommenste angepaſsten Lebens Mensch ist und bleibt, von der ersten Sekunde seines erwachenden Daseins an. Durch eben jenes eigentümliche Etwas, dem wir nachgehen. Die wesenhafte Faktizität seines Menschentums steht formal hinter jedem Wort und jedem Tun, mag er sich wann immer erst zum Bewuſstsein und zur lebendigen Auswirkung seines Menschentums durchringen.

Psil.: Aber eines noch. Kommt über der ungehemmten und unmittelbaren Spontaneität, die Sie so sehr betonen, nicht die gewiſs wesentliche Tatsache zu kurz, daſs das Leben gerade des wilden Tieres in so eigentümlich festgelegten Bahnen verläuft. Es erscheint ja wie förmlich eingesponnen in vorbestimmte Daseinsabläufe.

Mont.: „Ein Storch unter dem Himmel weifs seine Zeit, eine Turteltaube, Kranich und Schwalbe merken ihre Zeit; aber mein Volk will das Recht des Herrn nicht wissen.“ Nur der Mensch kann in seiner Freiheit der furchtbar Disziplinlose sein — und je weiter er vom Wilden abrückt, um so mehr. Das ist selbstverständlich. Aber wo liegt hier ein Widerspruch? Wenn die Abfolge der Aktionen, die ungehemmt aus dem Tier herausbrechen, nicht von vornherein sinnvolle Bestimmtheit, Mafs und Ziel in sich trügen, wie sollte das Tier bestehen, wie aus einem chaotisch sich selbst verzehrenden Taumel zu lebensfähigem Dasein gelangen? Ist nicht gerade die jeweilige Art des Tieres gekennzeichnet durch eine sich in ihm auswirkende Lebenstriebkraft ganz bestimmter Gestalt, die in seinem Leibe symbolisiert ist und seinen Aktionen Richtung, Qualität, Mafs und Tempo verleiht? Aus ihr heraus sind dem Tiere die Gesetze ins Blut geschrieben. Sie liegen und wirken hinter ihm, nicht vor ihm — wie beim Menschen.

Psil.: Hier Vorstellungen — Motive?

Mont.: Ja. Wie sollten sie dort also das spontan sich auswirkende Leben der Tiere hemmen, da sie zu diesem Leben selbst gehören, ihm gestaltsmäfsig aufgeprägt sind?

Psil.: Sie sprechen fast, als wenn sich das Leben des Tieres rein aus sich selber schöpfte und durch sich selber bestimmte. Ist es denn nicht ein vornehmlich reaktives?

Mont.: Weil dieser oder jener bestimmte Trieb, diese oder jene konkrete Begierde notwendig durch gewisse äufsere Bedingungen, Anreize, sinnliche Eindrücke ausgelöst wird?

Psil.: Ja.

Mont.: Jetzt drehen wir uns im Kreise, Freund. Wollen Sie dem Tiere noch einmal die Spontaneität, die Urwüchsigkeit seines Agierens um der Unfreiheit willen abschneiden? Was nennen Sie Reaktion?

Psil.: Dafs ein bestimmter Trieb, eine bestimmte Begierde notwendig durch gewisse äufsere Bedingungen, Anreize, sinnliche Eindrücke ausgelöst wird —.

Mont.: Dafs also das Tier auf diesen Reiz mit einer ganz bestimmten Aktion antwortet?

Psil.: Antworten mufs.

Mont.: Oder naturhaft antwortet? Darin liegt wohl das „Mufs" eingeschlossen?

Psil.: Ja, so kann man sagen.

Mont.: Was antwortet denn nun im Tier? Oder wie kann etwas antworten, wenn nicht eine primär im Tiere wirksame Lebenstendenz bestimmter Art durch diesen Reiz eben aufgereizt wird und sich an der konkreten Situation konkret und faktisch auswirkt? Was läfst jene Urwüchsigkeit besser heraustreten, als diese notwendig naturhaften, notwendig reaktiven Antworten?

Psil.: Sie haben recht. Ich sah vorhin schon, wie sehr beides einander bedingt. Aber jetzt beschäftigt

mich doch, was Sie immer wieder „primäre Lebenstriebkraft“ und ähnlich nennen. Gibt es so etwas auch bei der Pflanze? Liegt es nicht beim niederen Tier etwas anders als bei höheren? Vorhin hatte ich einen Moment so stark das Gefühl dessen, worauf Sie wohl den Finger legen wollen. Wolf und Adler, Schlange und Krokodil — mir war, als würde ich mit jedem neuen Tier in immer neuer ursprünglicher Weise ins Leben oder Dasein hineingeschleudert.

Mont.: O das ist gut. Ein letztlich immer anders qualifizierter Daseinsmodus scheint mit jeder Tierspezies leibhaft geworden, aus dem sich die allerletzte und nicht mehr in Worten präzisierbare, die intime Differenz der Tierarten schöpft.

Psil.: Sollte man nicht bei den Pflanzen Ähnliches sagen? Pflanzen sind die Gestaltswesen katexochen, sagten Sie, und Tiere die Aktionswesen katexochen. Was sich dort in immer neuem Sinne rein gestaltsmäfsig auswirkt, ist hier in Wesen verleiblicht, die es durch entsprechende Aktionen selbst lebendig darleben. Ich denke, so könnte man jetzt sagen.

Mont.: Trefflich. Jakob Böhme spricht von der „Quall“, die sich in jedem Ding spezifisch anders auswirkt, oder in der dieses Ding, Tier, Mensch oder Pflanze „urständet“. Das ist ein vorzüglicher Ausdruck. Denn es ist in ihm das Quellende und primär Treibende mit dem Qualifizierenden eigentümlich verbunden. Sie haben nun selbst auf Ihre Frage nach den Pflanzen

geantwortet. Aber Sie schienen gewisse Bedenken bei den niederen Tieren zu haben?

Psil.: Ja, es streifte mich vorhin, daſs es wohl leicht sei, „Schlange und Bär, Walfisch und Krokodil“ so von Grund auf verschieden zu erleben — aber bei den niederen Tierarten möchte es nicht ebenso gelingen?

Mont.: Sie denken an Schnecke und Seestern, Polyp und Qualle?

Psil.: Ja etwa.

Mont.: Und bei der Pflanze schien es Ihnen wiederum verständlich? Verständlich nämlich, bei den verschiedenen Spezies von einer jeweilig einzigartig charakterisierten Quall zu sprechen?

Psil.: Ja. Aber ich sehe jetzt auch, daſs es nicht die Frage war, ob auch die niederen Tiere aus einer bestimmten Quall heraus qualifiziert und gestaltet sind, die mich beschäftigte — weshalb sollte hier an sich eine gröſsere Schwierigkeit bestehen als bei der Pflanze —, sondern ob die niederen Tiere auch ebenso als Aktionswesen in Ihrem Sinne aufzufassen sind wie die höheren?

Mont.: Wenn Sie das im Auge haben, was wir „Dämonie“ der höheren Tiere nennen können, jenes Hervorbrechen der Aktionen aus einer eigenen seelischen Mitte, in der das Tier unmittelbar lebt: dann haben Sie recht —.

Psil.: Jetzt haben Sie zum erstenmal wieder die Seele berührt — worauf ich doch mit Begierde warte.

Mont.: Aber nicht, um jetzt schon bei ihr zu bleiben. Wir werden noch einen weiten Weg zurücklegen müssen. Gerade diesen Unterschied zwischen höheren und niederen Tieren werden wir erst dann ganz verstehen. Aber der allererste primitivste Differenzpunkt zwischen Pflanze und Tier liegt ja doch, wie wir wissen, dort, wo das lebendig organisierte Wesen beginnt, von sich selber her Aktionen zu vollziehen — seien es auch nur völlig vage Körperreaktionen. Allerdings — das Tier ist auf diesen Stufen noch eingefangen in seine Leibesmasse, noch wie verteilt an sie, obzwar ein Aktionszentrum ja bestehen muſs.

Psil.: Aber dieses Zentrum ist noch nicht zu jener selbständigen seelischen Mitte geworden, von der Sie eben sprachen. Habe ich recht verstanden?

Mont.: Noch nicht zu dieser seelischen Mitte hinein- und zurückvertieft — ja, so können wir sagen. Ohne aber mit dieser Wendung genetische oder Entwicklungsgesichtspunkte verbinden zu wollen.

Psil.: Ich verstehe. Noch wie eingefangen in die Leibesmasse, sagen Sie — daher bleiben alle Aktionen so eigentümlich peripher?

Mont.: Gewiſs.

Psil.: Aber die Insekten?

Mont.: Sie fragen mit Recht. Das ist ein höchst sonderbares Kapitel. Hier liegt es ja förmlich umgekehrt. Hier scheint die ganze Leibesdimension geradezu „aufgezehrt“ zu sein.

Psil.: In einem gewissen Sinne paſst der Ausdruck „Aktionswesen katexochen“ besonders gut auf die Insekten. Wenn zwar wiederum ganz anders als bei den höheren Tieren. Hier kann man von einer seelischen Mitte wohl ebenfalls kaum reden? Wenigstens ist mir ihr ununterbrochenes Tun und Treiben, so kunstvoll es ist, immer absolut „seelenlos“ erschienen.

Mont.: Man möchte sagen, ihr fanatisches Tun und Treiben, um damit die vollkommene Blindheit, in der es geschieht und zugleich den unabwerfbaren Bann, unter dem sie stehen und der sie treibt, anzudeuten. Wenn nicht auch dieser Ausdruck schon zuviel „Seele“ voraussetzte. Sie erscheinen ja nur mehr noch als Durchgangsstationen für faktische und mögliche Aktionen. Es kommt zu keiner wahrhaften substanziellen Gestaltung mehr bei ihnen — weder nach aufsen noch nach innen. Dieser skelettartige Leib, der von einer das Tier umhüllenden und ihm als Wohnstatt dienenden Leibesdimension schon fast nichts mehr an sich hat; und ebenso keine eigentliche innere Sphäre, in der das Tier an sich selbst heimisch wäre. Sondern ein bloſses Umsetzen des gesetzmäſsig in ihm treibenden Lebens in die entsprechende äuſsere Aktion — ein leeres Umsetzen, das weder Leibhaftigkeit noch Lebhaftigkeit am Tier und im Tier gewinnt. Daher das merkwürdig Fratzenhafte und Groteske in ihrem Leben. Wegen dieser Fundament- und Blutlosigkeit ihres inneren und äuſseren Seins. Dem Maskenartigen

ihres bloſsen Skelettleibes entspricht die Hohlheit ihres dem Phänomen nach meist so wüsten Treibens.

Psil.: Die Insekten kommen schlecht fort bei Ihnen.

Mont.: Schlecht? O sie sind im höchsten Grade interessant, diese fanatischen kleinen Völker. Diese naturfanatischen, wenn ich so sagen darf. Nie habe ich es verstehen können, wie man hier nach so etwas wie freier Bewuſstheit des Tuns überhaupt hat suchen können. Man muſs die klassischen Darstellungen von Jules Fabre lesen.

Psil.: Und jetzt, Montanus? Wie kommen wir weiter? Wie gelangen wir zum Menschen?

Mont.: Ah, Sie haben das Ziel im Auge. Nur Geduld, mein Freund. Ich vermute, wir müssen noch einige Wege gehen, um auch nur allererste Tore sich öffnen zu sehen. Kehren wir zur „Quall" zurück — es ist das alles noch dunkel genug. Doch eine Schwierigkeit gibt es, die gleich hervorgehoben werden muſs. Was ist es mit ihrer Einzigartigkeit bei jeder typischen Tier- und Pflanzenart? Wenn wir Löwe und Kängeruh, wenn wir Adler und Eule und Gans nebeneinanderstellen, so meinen wir es ja, wie Sie richtig sagten, förmlich zu spüren. Aber nicht immer geht es so ohne weiteres — und auch hier: was macht die Differenz aus, an ihrer letzten Wurzel, wenn wir von aller Ausgestaltung, von aller faktischen Substanziierung, die ja nur Symbol und Konsequenz ist, absehen?

Psil.: Vorhin glaubte ich Sie so zu verstehen, daſs es sich hier eben um letzte Qualitätsdifferenzen handelt, die man prinzipiell nicht mehr rational fassen kann.

Mont.: Es mag sein — und dennoch: es gibt Punkte, nach denen man fragen muſs und an die man sich vielleicht ein wenig herantasten kann. Wie weit soll man von einer letzten Einzigartigkeit der substanzierenden Quall sprechen? Bei welcher Verwandtschaftsnähe tritt an ihre Stelle eine bloſs immanente Differenzierung einer und derselben einzigartigen? Etwa bei Wolf und Hyäne, Biene und Ameise?

Psil.: Die alte Frage also nach der sachlichen Begründungsmöglichkeit der Ordnungen, Gattungen, Arten und so weiter.

Mont.: Die alte Frage. Aber uns soll es jetzt nicht auf feste Bestimmungen und systematische Fixierungen ankommen, sondern nur auf die Erfühlung gewisser Momente. Es gibt da etwas Merkwürdiges, was als Phänomen in der Tat durch die moderne naturwissenschaftliche Forschung erst voll herausgetreten ist. Man hat in ihr ziemlich alle absoluten Grenzen, alle sogenannten „scholastischen" Grenzen aufgelöst oder auflösen wollen. Sie wissen, daſs dieser Versuch dort, wo es sich um konstitutiv formale Seinsgrenzen handelt, philosophisch absurd genug ist. Mag es immer Wesen geben, die noch vor der Differenzierung in Tier und Pflanze stehen, mag sich beides faktisch eigentümlich mischen können — dadurch kann der radikale Gegen-

satz, der, wie gesagt, im ontisch Formalen liegt, nicht tangiert werden. Darüber sind wir einig. Aber hier nun — im Tierreich selbst, im Pflanzenreich selbst: der formale Rahmen ist konstituiert und soll gleichsam qualitativ ausgefüllt werden: gibt es da immer neue und neue „uranfängliche" Qualitäten? Sozusagen Vollqualitäten, die das gesamte Sein des Tiertypus in ihrer substanziellen Ausgestaltung bestimmen?

Psil.: Der Biologe glaubt, daſs die gesamte Gestaltung der Tierspezies durch das Milieu, in dem sie lebt, oder bei der vorauszusetzenden Gestaltsfixierung gelebt hat, in genauester Weise bestimmt wird.

Mont.: In der Tat, Psilander, man gerät hier auf groteske Dinge. Eine jede Tierart ist nur darauf aus, sich zu erhalten, sich im Dasein lebensmäſsig durchzusetzen — diese Erkenntnis ist heute nachgerade so banal geworden, daſs man nach anderem sucht. Aber wenn man nun wirklich sieht, daſs die Ausgestaltung der Art bis in ihre scheinbar kleinsten Zufälligkeiten hinein diesem Gesetz zu folgen scheint, d. h. verstehbar ist aus der Notwendigkeit, sich gerade diesen konkreten Verhältnissen anpassen zu müssen, um überhaupt existieren zu können? Man fragt sich dann: ja, was eigentlich will sich denn durchaus erhalten? Und man fragt vergeblich. Denn die Art gerade in ihrer spezifischen Gestaltung wird durch diese Anpassungsnotwendigkeit bestimmt. Da ist dann alles auf den Kopf gestellt. Die Fortpflanzungs- und Ernährungs-

organe, die Sinneswerkzeuge, der ganze leibliche Habitus in seinen Möglichkeiten, in bestimmter Weise zu agieren, alles das ist nicht etwa in seiner eigentümlichen Artung wegen einer bestimmten und immer noch vorauszusetzenden Spezies da, die eben als solche erhalten werden muſs — nein, die Spezies ist wegen dieses Komplexes von Erhaltungsmöglichkeiten da. Oder genauer: sie ist das Gestaltungsresultat eben dieser und keiner anderen eigentümlichen Weise, sich im Dasein zu erhalten — bei den Pflanzen in der Form bloſser Gestaltswesen, bei den Tieren in der typischer Aktionswesen.

Psil.: Jetzt scheinen Sie der Meinung folgen zu wollen, die alles von auſsen her rational aufbaut, und bisher sprachen Sie doch von jenen gleichsam schöpferischen und immanenten Quellen der Substanziierung — ich verstehe nichts mehr. Wo bleibt die „Quall"?

Mont.: Huldigen wir nicht dem allzu schnellen Entweder-Oder, mein Psilander? Synthesen sind immer da, nur vielleicht nicht dort, wo wir sie suchen. Und schlieſslich hier: irgend etwas muſs ja vorhanden sein, was sich anpassend gestaltet oder sich gestaltend anpaſst. Irgend etwas muſs den Trieb zur Substanziierung und Selbsterhaltung im Dasein in sich haben —

Psil.: Der Wissenschaft zufolge wäre das die jeweilig immer weniger entwickelte Tierspezies —

Mont.: Und zu Anfang jene primitiven einzelligen Wesen, von denen dann niemand weiſs, woher sie

kommen. Gewifs. Mag dem sein wie immer. Merkwürdig bleibt nur, woher die Entwicklung hier auf einer niedersten Stufe stehen blieb, dort bis zur höchsten Kompliziertheit gelangte, weshalb alle diese vielen eigentümlichen Sackgassen mit allen ihren unendlichen Verzweigungen, in die sich das Reich der Lebewesen in immer neuer Gestaltung einzwängt und in denen es an allen Enden blind ausläuft — nur in der nicht, die zum Menschen führt.

Psil.: Sackgassen?

Mont.: Ja, denn so kann man ja schliefslich vom höchsten Standpunkte aus alle diese merkwürdigen Versuche, sich im Dasein zu substanziieren und substanziierend zu erhalten, nennen. Mag es nun in „Schwammform" oder „Krebsform" oder „Ameisenform" oder „Schlangenform" sein. Ich glaube, Bergson sieht es ähnlich. Ja — was hat hier und dort den Elan gegeben, sich soweit zu komplizieren und nach gerade dieser Richtung? Was hat bei gleicher allgemeiner Artung des Milieus die Veranlassung gegeben, dafs sich gerade in diesem engeren Milieu diese Art ausbildete, in jenem jene? Hier wieder überall nur Zufall, äufsere Bedingungen sehen zu wollen, sind Sie bereit dazu? Es könnte sich wirklich das Verhältnis einmal umkehren, dafs, wie Üxküll sagt, wenn auch in etwas anderem Sinne, nicht das Milieu das Tier schafft, sondern das Tier sein Milieu. Oder besser und um in unserer Ausdrucksweise zu reden: dafs das

sich substanziierende Wesen, getrieben und geleitet von der in ihm wirkenden und eben zur leibhaften Gestaltung drängenden Quall, sich dasjenige engere oder auch weitere Milieu „aussucht", sich in demjenigen Milieu gerade, sich ihm anpassend, festsetzt, in dem der vitale Elan, die vitale Reichweite, die Lebensintensität, der „Wärmegrad", die Beweglichkeit seiner Lebens- und Gestaltungsquelle oder was immer man da nennen könnte und müfste, spezifische Gestaltungsbefriedigung findet. Auch dann müfsten das Milieu und die endgültige Gestalt sich einander aufs Genaueste angepafst zeigen. Auch dann könnte die Spezies in ihrer eigentümlichen faktischen Artung restlos aus dem Trieb erklärt werden, sich im materiellen Dasein (nicht nur konsequenterweise zu erhalten, sondern) erst einmal leibhaft und damit wesenhaft zu substanziieren, festzusetzen, sich in es einzugestalten.

Psil.: Jetzt fange ich an, ein wenig zu verstehen, worauf Sie hinauswollen. Sie wollen der lebendigen materiellen Gestaltung schlechthin und allen ihren unzähligen Erscheinungen und Modifikationen einen puren und sozusagen allgemeinen „Trieb", eben im materiellen Dasein Gestalt zu gewinnen, sei es wie immer, fundierend zugrunde legen?

Mont.: O ja, Sie haben es begriffen. Nur ist das nicht eine These oder Behauptung oder Anschauung, sondern irgend ein kleiner tastender Versuch — nahegelegt durch eine Fülle sich aufdrängender Phänomene.

Hier handelt es sich jetzt nicht um strenge Analyse, sondern um ein vagabundierendes Gespräch. Sie sagten eben „sei es wie immer“ — und diese Wendung drückte gerade das aus, was wichtig ist: dieses bloſse urhafte Streben, sich ins wesenhafte Dasein hineinzuverleiblichen als solches —, das in jeder Quall sich gleicherweise auswirkt und worin eben ihr eigentliches, ihr allüberall gemeinschaftliches Wesen besteht. Jede materielle Entität wird so zu irgend einer spezifischen und ganz direkten Manifestation dieses Gestaltungsverlangens.

Psil.: Dieses Gestaltungsverlangens oder Verleiblichungs- oder Substanziierungsstrebens schlechthin?

Mont.: So könnte man sagen. Und die Differenzen? Die Fülle der unendlich mannigfaltigen Erscheinungen?

Psil.: Sie sprachen von der Verschiedenheit der Energie, des Tempos, des Elans —?

Mont.: Der Leidenschaft, des Maſses und Umfangs an Ausdrucksstreben — hier eben kommen jene letzten und schlieſslich unausdrückbaren Differenzen in Betracht. In welcher metaphysischen Tiefe sie liegen mögen — wie weit die Gestaltungsdifferenzen dann doch vorwärtig und peripher von den äuſseren Gestaltungsbedingungen, von Gestaltungshemmungen und dergleichen abhängen mögen — hier enden unsere vagen Tastungen völlig. Aber wissen Sie, Psilander, weshalb wir das jetzt einmal so auf Probe entworfen haben?

Psil.: Um die Quall und ihr Wesen war es uns zu tun —

Mont.: Und um die Möglichkeit ihrer Differenzierung, um die Möglichkeit letzter Qualitätsunterschiede, die dann in der Totalität des Gestalteten leib- und lebhaft geworden ist. Es schien uns ein wesentliches Etwas in der Natur — die unendlichen Übergänge, das gestaltungsmäfsig Zufällige aller dieser aneinander vorbei- und hinaufdrängenden Erscheinungen mit ihren unendlichen Modifikationen — gegen die Ansetzbarkeit immer neuer und neuer mit sich selbst beschlossener Urqualitäten zu sprechen, die die betreffenden Gestaltungen gewissermafsen a priori und vorgezeichnet in sich tragen. Und wiederum trägt ja jede Gestaltung ihren einzigartigen und bis in die Wurzel gehenden Qualitätsstempel. Diesen beiden Phänomenen, die erst Natur zu Natur machen, mufs spürend nachgegangen werden. Das aber zwingt, an einer wesentlichen Stelle mit scholastischen Vorstellungen zu brechen. Hier setzt plötzlich eine bis auf den Grund differente Fühlung der Natur ein.

Psil.: Vorstellungen, mit denen ja faktisch längst überall gebrochen wurde —

Mont.: Aber nun wieder in einem Ausmafs und Sinn, der keineswegs berechtigt ist, und unter anderem auch jenes zweite Phänomen gänzlich ausgelöscht hat. Das Phänomen von der qualitativen Selbstherrlichkeit einer jeden Gestalt — wie man es nennen könnte. In diesem

letzteren liegt zugleich die Anschauung von der Substanzialität der Natur: daſs jedes Naturhafte die Quelle seines Seins in sich selber birgt und auf eigenen Gestaltungswurzeln steht. Diese das ganze scholastische Weltbild tragende Vorstellung ist in der Tat für jede reelle und wesenhafte Naturanschauung von allerhöchster Bedeutung. Sie erst gibt der Natur ihre lebendig-schöpferischen Potenzen zurück.

Psil.: Ihre schöpferischen? Aber gerade für die Scholastik ist Gott der Schöpfer eines jeden Dinges?

Mont.: Verwechseln Sie nicht transzendente und immanente Schöpfung. Gott setzt ein jedes Ding in seine substanzielle und es also nunmehr nährende, bauende und es in sich selbst bewahrende Quelle. Er schafft es und erhält es in seiner Substanzialität; aber erschaffen und erhalten steht es nunmehr in sich selbst auf eigenem Boden. Diese beiden Momente in ihrer Wesentlichkeit und Widerspruchslosigkeit erkannt zu haben, ist gerade eigentümlichstes Verdienst scholastischen Geistes.

Psil.: Und die Grenze? Mir ist wieder entglitten —

Mont.: Wenn die Naturentitäten als qualitativ wesenhaft isoliert, wenn sie als apriorische Gestaltswesenheiten gesehen und gefaſst werden — ja, apriorische Gestaltswesenheiten, dieser Ausdruck scheint mir bezeichnend. Dann hat alles Evolutionäre, dann hat der Übergang, der Zufall, der Versuch, der Wurf, das halb und gar nicht „Geglückte“ keine echte Stelle

mehr — mag es wie immer eingeführt werden. Es kommt auf den Geist der Sache an. Dann verlieren die Naturentitäten in ihrer Erscheinungsfülle das Moment einer gewissen „Gleichgültigkeit“ an letzter Stelle, den Aspekt, mehr oder minder (und hierin drückt sich ihre Verbundenheit aus!) geglücktes Gestaltungsresultat eines einzigen gestaltungsbegierigen ungeheuren Lebens zu sein. Dann wird die Natur trotz aller wesenhaften Substanzialität doch schliefslich zu einem — Museum.

Psil.: Und die Schöpfung?

Mont.: Ich glaube nicht, dafs das Fiat, das „es werde“, das Öffnen der Quellen, oder wie immer es notwendig sein möchte sich da auszudrücken, seine basierende Stelle verliert. Doch hier beginnt Metaphysik. Und mir scheint, mein Freund, wir haben heute schon reichlich viel theoretisiert. Wir sollten jetzt zu schlichter Analyse zurückkehren, wie es Phänomenologen ziemt. Wenn zwar — ich fürchte, ich fürchte — gerade diese uns der Metaphysik schliefslich ganz in die Arme treiben wird. Wenn es Ihnen recht ist, fahren wir morgen fort und versuchen uns weiter zum Menschen heranzupirschen.

Mont.: Wie nun, Freund, werden wir beginnen? Wo sollen wir anknüpfen?

Psil.: Mir ist bei späterer Überlegung aufgefallen, daſs wir gestern immer nur von den lebendigen Naturentitäten sprachen. Wie aber ist es mit den toten, die doch auch einen konstitutiven Teil dieser Natur ausmachen?

Mont.: Mit Gold und Kohle, Wasser, Schwefel und Salz?

Psil.: Ja — derartiges.

Mont.: Und inwiefern wäre es nötig gewesen, auch von ihnen zu sprechen, da wir uns doch mit dem Tiere und dem Menschen beschäftigen wollen?

Psil.: Sollte es nicht, wenn ich Sie recht verstand, für eine Naturentität wesenhaft sein, daſs sie sich aus eigener Quelle innerlich schöpft — oder wie Sie sich da ausdrückten?

Mont.: Daſs sie in eigener sie eben zu dem, was sie ist, substanziierender Quall urständet?

Psil.: Ja. Aber trifft das nicht allein auf die lebendigen Wesenheiten zu?

Mont.: Bis hinab zu den Pflanzen? —

Psil.: So würde ich denken.

Mont.: Sollten wir denn nicht auch von der Quall des Goldes, der Quall des Wassers reden können und müssen?

Psil.: Aber wo bleibt da die Grenze zwischen dem vegetativ Lebendigen und dem stofflich Toten? Gerade Sie, denke ich, müfsten auch hier die Wesensgrenzen unbedingt respektieren wollen.

Mont.: Das müssen wir allerdings. Aber konnten wir denn nicht auch die Wesensgrenze zwischen Tier und Pflanze durchaus festhalten — ja, liefs sie sich nicht erst völlig deutlich machen an dem verschiedenen formalen Verhältnis zu der jeweilig substanziierenden Quall?

Psil.: Insofern sie sich in der Pflanze nur lebendig gestaltend auswirkt, im Tiere aber —

Mont.: — aktiv dargelebt wird.

Psil.: Hier wie dort handelt es sich um ein lebendiges Hineinwirken dieser Quall in die betreffende Entität. Wie aber soll bei den toten Stoffen hiervon die Rede sein. Sie müfsten sie denn wirklich auch in der Art des vegetativ Lebendigen auffassen wollen.

Mont.: Sie würden also sagen, dafs die Quall in die Pflanze lebendig hineinwirkt? Oder vielleicht besser, dafs eben darin das Eigentümliche vegetativer Lebendigkeit besteht, dafs eine Quall sich gestaltsmäfsig an und in der Materie auswirkt, dafs sie sich einen leibmäfsigen Ausdruck in einer bestimmt gearteten Gestalt schafft?

Psil.: So ungefähr vielleicht.

Mont.: Und eben dieses unmittelbar gestaltende Hinein- und Fortwirken eines lebendig substanziieren-

den Grundes würden Sie den „toten“ Stoffen absprechen?

Psil.: Sie sind was sie sind — ein für allemal —, auf Grund einer bestimmt gearteten Konstellation toter Kräfte. Da ist kein Wachstum, keine Bildung von innen her, keine individuelle und artmäſsige Selbsterhaltung in Regeneration und Fortpflanzung.

Mont.: Lauter Anzeichen, daſs in der betreffenden vegetativ lebendigen Entität die Quall eine selbsteigene Stätte gefunden hat, daſs sie sich nicht nur ein für allemal in ihr leibhaft manifestiert hat, sondern — in ihr gleichsam wohnend — in fortwährender Aktualität aus ihr heraus oder in sie hinein (wie man es nehmen mag) wirkt?

Psil.: O — jetzt haben Sie unversehens einen Unterschied gebracht, der wesentlich sein mag. In den toten Stoffen besitzt die Quall keine selbsteigene Stätte, aus der heraus sie immer aktuell wirkt —

Mont.: Und sollten sie also nicht trotzdem die verleiblichten Manifestationsresultate dieser oder jener fundierenden, dieser oder jener gestaltungsgierigen Quall sein können? Auch sie? Nur eben in der Form ein für allemal, wie Sie sagten, abgesetzter und substanziell fixierter Gestaltungsresultate?

Psil.: Der Wesensunterschied zwischen Totem und Lebendigem wäre hiermit allerdings wohl untangiert.

Mont.: Aber?

Psil.: Ich sehe nicht recht, wie diese Anschauung mit den chemisch-analytischen Ergebnissen der Wissenschaft zusammengehen kann. Und auch: die Verwandlung eines Stoffes in den andern —

Mont.: Die Chemie stellt höchst interessante Ordnungs- und Aufbaugesetze fest und substituiert ihnen entsprechende Kräfte und Potenzen. Aber könnte nicht das ganz bestimmte Aufbaugesetz irgend eines Körpers, das in einer bestimmten Kräftekonstellation fixiert und als solches gesichert sein mag, andere Gründe noch haben als zufälliges Zusammengeratensein eben dieser Potenzen? Ist nicht im Wasser, im Blei, im Schwefel jeweilig etwas wesenhaft gestaltsmäfsig ausgesprochen? Zur leibhaften Manifestation gelangt?

Psil.: Ein vages Bewufstsein hiervon habe allerdings auch ich.

Mont.: Aber auch hier gewifs keine a priori immer neu für sich setzbaren Gestaltswesenheiten. Hier im Reich der Stoffe zu allerletzt. Über all die aufsteigenden und absteigenden, die sich kreuzenden Linien, die immer neuen „Versuche“ und „Würfe“ nach gleichen oder verschiedenen Richtungen. Letzte Spezifikationen in der Art und Weise, sich ins Dasein einzustofflichen, sich in ihm einzufixieren; aber dieses pure „Gestaltungsstreben“ selbst als allgemein manifestierte Grundlage. O — darüber liefse sich viel Konkretes, viel Einzelnes und Erhellendes sagen. Aber wir dürfen uns nicht

verirren. Fast sieht es aus, als ob Sie uns mit Ihrer Frage nicht in unser Thema hinein sondern ganz aus ihm herausgebracht haben. Aber doch gibt es jetzt gerade ein Moment, das wesentlich genug ist. Haben wir nicht in unserem Fortgang vom Tiere zum puren Stoff ein immer neues Verhältnis zur Quall entdeckt, das sich formal fassen liefse? Im Tiere wurde sie selbsteigen, wurde sie aktiv dargelebt, in der Pflanze wirkt sie sich lebendig und aktuell aus, wenn auch die Pflanze nur mehr noch ihre Gestaltungsmanifestation darstellt. Im puren Stoffe aber scheint sie selbst gar nicht mehr persönlich gegenwärtig, gar nicht mehr beheimatet zu sein, ob sie zwar auch hier als letztes Gestaltungsfundament durchaus gelten mag.

Psil.: Als wenn das Verhältnis nach oben hin immer „innerlicher" würde.

Mont.: Die Quall immer eigentlicher in das Sein und Sich-Darleben der betreffenden Entität einbegriffen würde?

Psil.: So etwa.

Mont.: Oder auch die betreffende Entität immer eigentlicher selbsteigner Besitzer der sie substanziierenden Quall würde? Kann man auch so sagen?

Psil.: Dem Stoff ist sie noch ganz transzendent oder daher unerreichbar, der Pflanze schon immanent, dem Tiere aber —

Mont.: Der Pflanze ist sie immanent, aber sie, die Pflanze, bleibt der Quall äufserlich; sie bleibt ihr und

ihrem Gestaltungsstreben passiv überliefert. Beim Tiere aber ist nicht nur die Quall immanent, sondern der Quall ist im Tiere auch das Tier immanent.

Psil.: Noch nicht ganz habe ich verstanden —

Mont.: Nicht nur „wohnt" die Quall selbsteigen im Tiere, wie sie in der Pflanze wohnt, sondern das Tier wohnt als solches auch in der Quall. Ist hier nicht ein eigentümlichster Durchbruch geschehen? Ist nicht der substanziierende Grund an die Oberfläche des Daseins geraten? Hat er, der bis dahin nur von der Tiefe her gestaltend und ausgestaltend wirkte, nicht jetzt — mit dem Tiere — aktiv Sitz und Stimme gewonnen?

Psil.: Das Tier schöpft in seinen Reaktionen und seinem spontanen Agieren unmittelbar aus der in ihm wirksamen Quall — kann man auch so sagen?

Mont.: Sicherlich. Aber ebenso wichtig ist es nun zu betonen, daſs es durch die Quall zu den bestimmten Aktionen und Reaktionen unmittelbar gedrängt und gezwungen wird. Das Tier ist ja wie ertrunken in diesem sich durch es hindurch aktiv auswirkenden Leben.

Psil.: Jetzt sind wir bei früheren Bestimmungen angelangt. Früher sagten wir, das Tier bleibe eingesenkt in seine eigene Natur und umhüllt mit ihr, jetzt, es sei „wie ertrunken" in seiner sich in ihm auswirkenden Quall —

Mont.: Aber ich denke, wir haben jetzt einen etwas vertiefteren Aspekt gewonnen. Das Tier ist noch ertrunken in seiner eigenen Quall, der Mensch aber aus ihr errettet, das Tier noch begraben in der Tiefe und Untiefe eigener Innerlichkeit, der Mensch aber auferstanden. Das Tier fällt noch ganz der Dimension des Dämonischen anheim, der Mensch aber nimmt an der Dimension des „Englischen" teil —

Psil.: Das sind jetzt allerdings neue Begriffe.

Mont.: Die ich zaghaft genug ausspreche. Nicht etwa will ich das Tier zu einem Dämon oder den Menschen zu einem Engel machen. Beides wäre falsch genug und das Letztere zugleich grotesk.

Psil.: Höchstens könnte man den Menschen doch ein Gemisch aus Dämon und Engel nennen?

Mont.: Aus Dämonischem und Englischem besser. Doch auch das dürfte noch recht bedenklich sein. Aber gut wäre es, Psilander, und von höchstem Interesse, wenn wir uns diesen Gegensatz einmal etwas näher betrachten. Haben wir nicht eine ontische Gegensätzlichkeit vor uns, wie sie schärfer nicht gedacht werden kann?

Psil.: Noch sehe ich nicht ganz, was Sie im Auge haben. Und hätten wir nicht schon einmal über Engel gesprochen —

Mont.: So würden Sie wiederum glauben, ich triebe Spott mit Ihnen.

Psil.: Vielleicht.

Mont.: Aber das sahen Sie mit mir, daſs im Tiere, besonders im höheren, sich das spezifisch Dämonische eigentümlich manifestieren kann?

Psil.: Wenigstens kann ich mir ungefähr vorstellen, was Sie meinen.

Mont.: Sollten wir es nicht etwas näher fassen können? Haben wir nicht mit dem Dämonischen etwas im Sinn, was jedenfalls in die „Tiefe", ins Unterirdische, Untergründige gehört?

Psil.: Was jenseits der gegebenen, der empirischen Natur liegt?

Mont.: Soweit es nicht in sie hineinwirkt. Aber Sie haben recht: seiner eigenen Behausung, seinen Wurzeln nach liegt es jenseits. Doch jenseits liegt auch, was überirdisch, was in der Höhe ist.

Psil.: Womit ein sachlicher, kein örtlicher Unterschied gemeint ist?

Mont.: Das Örtliche, vielleicht nicht im brutalen räumlichen, sondern in einem metaphysischen Sinne, ist Konsequenz, nicht Grundlage. Dazwischen aber liegt das spezifisch Irdische — die gegebene empirische Natur, wie Sie sagten. Warum nun nennen wir jenes im Verhältnis zu diesem „unterirdisch"?

Psil.: Wenn es das überall lebendig Fundierende ist — und so schien es doch in der Tat bisher — so dürfte es vielleicht nicht so schwer zu verstehen sein.

Mont.: Sie bringen das Dämonische ohne weiteres mit der Quall zusammen?

Psil.: Muſs man nicht? Allerdings — ich tat es unversehens.

Mont.: Aber in der Pflanze z. B. oder gar im Wasser finden wir doch kaum eine Spur des Dämonischen, wenngleich wir auch hier von der qualifizierenden Quall sprachen. Überhaupt streift uns fast nur bei den höheren Tieren eine Spur und Ahnung dessen.

Psil.: Also dort nur, wo das Tier eine eigene Lebens- und Erlebensmitte besitzt, aus der heraus es agiert —

Mont.: Wo recht eigentlich erst die Quall zu offener und freier Wirksamkeit durchgebrochen ist. Eben das, was uns aus den Augen eines Tieres zornig und flehend, gierig und unterworfen und immer in dieser eigentümlich bebenden Stummheit ansprechen kann. Und gelegentlich in unverständlichen Aktionen der Macht und Kraft sich äuſsert. Immer aber auch hier noch das schlieſslich Gebundene, Geregelte und Fixierte, das die freie Manifestation des Dämonischen wesenhaft hindert.

Psil.: Hier also scheint ein Gegensatz zu liegen. Wo Gebundenheit ist, ist nicht Dämonie.

Mont.: Aber doch auch: wo Freiheit ist, ist nicht Dämonie. Ist nicht das Dämonische das spezifisch Unfreie?

Psil.: Eine Doppeldeutigkeit des Ausdrucks „Freiheit"!

Mont.: Sehr recht. Die Unfreiheit der empirischen Naturentitäten ist nicht die Unfreiheit des Dämonischen.

Mont.: Die Unfreiheit des Dämonischen steht mit Ungebundenheit nicht im Widerspruch, wohl aber die des Empirischen.

Mont.: Ist es nicht eben ausschlaggebendes Charakteristikum der materiellen Natur, in bestimmten Gestalten und mit denselben gesetzten Daseinsabläufen fixiert zu sein? Nicht was die Natur zur Natur, wohl aber was sie zur materiellen, zur empirischen, zur sinnlich manifesten Natur macht, liegt hier.

Psil.: Was sie aber zur Natur macht, liegt gerade in der Teilnahme an der Dimension der Tiefe, an der Dimension des Dämonischen?

Mont.: O, Sie haben verstanden. Nur daſs das Dämonische eben dort und alsobald aufhört, ein solches zu sein, wenn es in bestimmte Naturgestalten hineingestaltet, hineinsubstanziiert und fixiert ist. Oder vielmehr kann man vom Dämonischen von vornherein gar nicht sprechen, wo es schon in der Bestimmung des treibenden und qualifizierenden Lebens liegt, in fixierten Bildungen Wesen und Bestand zu erhalten.

Psil.: Also nur dort, wo es sich frei auswirken kann?

Mont.: Was heiſst nun also dieses „frei“ —

Psil.: Nicht fixiert, nicht gestaltet zu sein —

Mont.: Nicht substanziiert zu sein. Aber wie sich davon einen näheren Begriff machen? Das Substanziierte ist dasjenige, was in sich wahrhaft ausgewirkt ist als das, was es ist und so Leibhaftigkeit und Bestand gewann. Das nicht Substanziierte, noch Gestaltlose also —

Psil.: Ist das „Hohle“ —

Mont.: Sie haben zuweilen treffliche Bilder, die in ihrer Bedeutung nur gefühlt werden könnten. Muſs man nicht diese Dimension geradezu an dem Hunger und der Gier nach Substanzialisierung und Leibhaftwerdung bestimmen?

Psil.: Schon einmal, als wir die Gestalt des Luzifer streiften, sprachen Sie von dieser und zwar hier vergeblichen Gier.

Mont.: Ja, nur daſs es sich dort um den gefallenen Engel, also um ein in der Substanzialität des Geistes in der Dimension der Höhe wurzelndes Wesen handelt, das diesen seinen Standort und damit seinen Bestand verlor und nun Bestand und Wesen gewaltsam aus Eigenem gewinnen will. Luzifer gehört nicht in die Dimension des Dämonischen, wenn er auch zum selbstverständlichen Herrn aller Dämonen wird. In der Dimension der Tiefe aber handelt es sich um das eo ipso oder „naturgemäſs“, weil eben noch vor aller Gestaltung und Wesenhaftigkeit liegende gestaltungsgierige Leben an sich selbst. Das schwanger mit der chaotischen Fülle aller nur denkbaren Qualifikationen diese zur Manifestation und Auswirkung herauszusetzen drängt. Hier, im Chaos, werden die Dämonen geboren.

Psil.: Die aber doch wiederum Gestalten sind? —

Mont.: Sie haben recht und es scheint mir kein Widerspruch. Gestalten und damit wirkliche Dämonen sind und werden sie, sofern sie einzeln für sich gesetzt,

in sich persönlichen Sitz und persönliche Stimme erhalten. Aber in ihnen ist eben das Gestaltlose „gestaltet"; sie sind die Unwesen katexochen. Und sollte nicht, Psilander, ihre eigentümliche Macht, die Unwiderstehlichkeit ihrer Herrschaft, wo sie sich kundgibt, gerade auf diesem konstitutiven Trieb nach Auswirkung, nach Substanzialisierung und Gestaltwerdung wo und wie immer beruhen? Ihre Brutalität bei Hemmung und Widerstand, ihre Unbeirrbarkeit ist die Brutalität, ist die Unbeirrbarkeit des gestaltungssüchtigen Lebens schlechthin.

Psil.: Hierauf auch beruht zugleich ihre Unfreiheit, wie mir jetzt scheint. Denn natürlich: was aus dem Urleben herausgestaltet ist, kann nicht anders, als diesem Urleben folgen.

Mont.: Sehr richtig. Sie sind besessen von sich selbst, so wie hinwiederum ein Mensch oder ein Tier von ihnen besessen sein kann. Was aber ein anderes ist, Psilander, als wenn das Tier selbst, wie wir vorhin sagten oder der Mensch dämonische Qualitäten hat. Sie verstehen?

Psil.: Ja, aber wie ist ein solches wirkliches Besessensein möglich? Ich habe davon keine Vorstellung.

Mont.: Wir Menschen von heutzutage haben wenig Vorstellung mehr von solchen Dingen. Aber muſs sich nicht das Dämonische mit Gier auf jede „leere Stelle" werfen, die nur irgendwo innerhalb der substanziellen Welt und ihrer Gestaltungen auftritt? Wo sie ein-

dringen können in diese und sich ihre Leibhaftigkeit und Ausdrucksfähigkeit zu Nutze machen können, wo sie durch den Menschen oder das Tier hindurch an die Oberfläche des Daseins zu dringen vermögen. So etwa würde ich mir Dergleichen vorstellen.

Psil.: Was heifst „leere Stellen"?

Mont.: Wo konstitutiv oder entwicklungsmäfsig oder durch bewufste Selbstentleerung keine volle Leibhaftigkeit des eigenen, des natürlichen Lebens besteht oder mehr besteht. Die Selbstentleerung, die Entsubstanzialisierung als bekanntlich der erste Schritt zur Vollkommenheit im mystischen Sinn ist auch die nun gefahrvolle Basis für das Einbrechen „unterirdischer" Gewalten. Wehe dem Menschen, der sodann nicht gewappnet ist. Die Materialität der Welt, ihre Beschwerung und Fixiertheit hierin ist nicht nur Hindernis für die verlorene Erhöhung ins Geistige, sondern der nun einmal entwurzelten zugleich Schutz gegen das Versinken in die dämonischen Gewalten des Abgrundes. So etwa sagt Franz von Baader. Aber jetzt, Psilander, wie finden wir aus der Tiefe in die Höhe?

Psil.: Vom Dämonischen zum Englischen? Sie sprachen von einem radikalen Gegensatz.

Mont.: Von einem polaren Gegensatz, ja. Ist es nicht, als wenn wir von der Unfreiheit in die Freiheit, aus dem Dunkel ins Licht, aus dem chaotisch Gestaltlosen zur Herrlichkeit und Strenge der Gestalt aufstiegen?

Psil.: Das sind Aspekte — Bilder —

Mont.: An die Wurzel des Gegensatzes müssen wir uns erst heran arbeiten. Steigen wir nicht auf ins Reich des Geistes?

Psil.: Engel sind Geister —

Mont.: Ja — jedenfalls von geistiger Wesenheit.

Psil.: Aber — sind denn Dämonen nicht auch Geister? Ich hätte wenigstens immer geglaubt, daſs sie in diese Kategorie eingeordnet werden müſsten.

Mont.: Und daher eigentlich kein eines modernen Menschen würdiger Beschäftigungsgegenstand sind?

Psil.: Ach, Montanus, Sie wissen ja, wie sehr Sie mich schon eingesteckt haben. Mag man nun an das alles glauben oder nicht — ich weiſs, Sie glauben daran — jedenfalls erwachsen ungeahnte Einsichten.

Mont.: Unsere Dämonen sind also auch Geister — Geister „aus der Tiefe“ sozusagen.

Psil.: Sie haben doch jedenfalls, so wie man von ihnen spricht, sprachliche Audrucksfähigkeit, Selbstbewuſstsein, Intelligenz?

Mont.: Weil sie sich in Einflüsterungen, guten und schlechten Befehlen kundgeben — oder z. B. die ihr Unwesen in Menschen treibenden Dämonen den noch ganz unerkannten Jesus von Nazareth als den Messias und Sohn Gottes ansprechen?

Psil.: Zum Beispiel.

Mont.: Sind Menschen Geister, weil sie Intelligenz haben?

Psil.: Nein. Aber jedenfalls haben sie damit einen Geist.

Mont.: Vielleicht dürfte das auch nicht ganz so einfach sein. Doch jetzt suchen wir nach dem Moment, das uns veranlafst, Dämonen — im Unterschied zum Menschen — Geister zu nennen.

Psil.: Es scheint mir fast, als wenn es mit ihrer Leiblosigkeit zusammenhinge?

Mont.: Mit dem Mangel eines materiellen Leibes?

Psil.: Ja.

Mont.: Weil sie, wie Sie vorhin sagten, „hohl" sind, wesenlos, ohne alle wahrhaftige Substanzialität?

Psil.: Fast scheint es mir so.

Mont.: Gerade damit also hinge es zusammen, was ihre eigenste Natur ausmacht — denn deshalb ja eben ihr unstillbarer Hunger nach Gestaltung und Auswirkung.

Psil.: Auch im Volksglauben liegt es, dafs Geister Schemen sind, die keine ganz eigentliche Realität haben.

Mont.: Die Geister, die gelegentlich erscheinen, meinen Sie? Z. B. auch die Geister der Toten, die sich an den Stätten ihres früheren Lebens oder auf den Kirchhöfen herumtreiben? Wenn sie nämlich von diesem Dasein, gequält durch die Erinnerung an irgendein Verbrechen, oder sei es sonst wie immer, nicht los kommen können.

Psil.: An solche abergläubische Vorstellungen etwa dachte ich.

Mont.: Auch hier wäre es ja in der Tat ihre durch den Tod geschehene Entsubstanzialisierung, der für ihre ungetilgten Begierden furchtbare Mangel an einem ausgewirkten Leibe, der sie zu „Geistern“ macht!

Psil.: So schwebte es mir vor.

Mont.: Aber, mein Psilander, heifst es nicht auch von Gott, dafs er Geist sei? Sie sehen mich ein wenig verwirrt an und das ist gut. Denn Gott dürfte wohl das einzige Wesen sein, dem an Substanzialität und Leibhaftigkeit schlechthin nichts mangelt.

Psil.: Allerdings bin ich etwas verwirrt.

Mont.: Und sollte es nicht gerade deshalb sein, weil er absoluter Geist ist? Oder doch ohne diese Voraussetzung jedenfalls nicht möglich sein?

Psil.: Die restlose Substanzialität?

Mont.: Ja. Ist nicht allem Materiellen diese restlose und freie Ausgestaltung und Verwirklichung des eigenen Wesens unmöglich, weil die Materie eben — Grenzen setzt?

Psil.: Jetzt sieht es mir allerdings auch so aus. Und doch scheint es das gerade Gegenteil von dem zu sein, was mir eben noch einleuchtend war.

Mont.: Das gerade Gegenteil. Vorhin schien ein Geist zum Geiste zu werden durch das konstitutive oder sonstwie bedingte Unvermögen, sich zu verleiblichen und reelle Gestalt zu gewinnen, jetzt aber gerade in und mit der Möglichkeit absoluter Versubstanzialisierung. Was tun wir jetzt?

Psil.: Ich weifs es nicht.

Mont.: So müssen wir uns wohl aufraffen und uns das, was „Geist“ ist, etwas näher betrachten. — Vielleicht sollte man bei ganz Abliegendem und gewissermafsen Anologiehaftem beginnen. Sprechen wir nicht, Psilander, auch von dem Geist einer Blumenart, der aus ihr aufsteigt, von dem Geist einer Gegend, der uns in bestimmter Weise anmutet? Kann man nicht sagen: hoffentlich bedrückt, beengt dich nicht der Geist, der in dieser Landschaft lebt. Oder: der Geist dieser Symphonie, dieser Kathedrale ist ein erhebender und letztlich befreiender?

Psil.: Hier überall handelt es sich wirklich nur um Analogien.

Mont.: Vielleicht — vielleicht auch nicht. Jedenfalls ist da etwas, das uns erlaubt oder sachlich auffordert, diesen Ausdruck anzuwenden. Was ist das?

Psil.: Man sagt ebensowohl: die Stimmung dieser Gegend oder die Stimmung, die über dieser Landschaft liegt —

Mont.: Aber in genau demselben Sinne? Ist nicht Stimmung etwas weniger, ist sie nicht etwas Oberflächlicheres als Geist? Wenn sich auch Stimmung und Geist qualitativ im allgemeinen entsprechen werden.

Psil.: Wenn der Geist einer Landschaft bedrückend ist, so ist auch ihre Stimmung bedrückend?

Mont.: Ja. Aber doch nicht immer. Kann man nicht gelegentlich sagen: der Geist dieser Landschaft

ist ein wesentlich erhebender; aber heute liegt eine trübe Stimmung über ihr? Oder: Dieses Tier hat einen wilden Geist; aber heute ist es nicht bei Stimmung?

Psil.: Stimmung ist etwas mehr Zufälliges, der Geist aber hängt mit dem Wesen zusammen?

Mont.: Vielleicht ja.

Psil.: Aber Montanus, setzen Sie den Geist eines Tieres und den Geist einer Landschaft oder eines Gebäudes gleich?

Mont.: Wir wollen nicht setzen, wir wollen suchen. Aber in der Tat: ist es nicht auch beim Tier ein unpersönlicher Geist, der in ihm waltet, aus ihm spricht? Genau wie bei der Kathedrale, der Blume, der Gegend?

Psil.: Bei der Blume kann man wohl kaum sagen, daſs ein Geist in ihr „waltet"?

Mont.: Aber beim Tiere und bei der Symphonie?

Psil.: Ja — wohl weil hier etwas vor sich geht. Weil das Tier aus diesem Geiste heraus agiert, die Symphonie sich in ihm gestaltet und aufbaut.

Mont.: Auch in der Landschaft, auch in einer Kathedrale „waltet" ein bestimmter Geist —

Psil.: Hier allerdings fehlt dieses Moment, daſs durch ihn etwas in Bewegung gesetzt ist. Weshalb aber geht es hier und nicht bei der Blume? In dieser ist gleichsam nicht „Raum" genug —

Mont.: Das ist gut — nicht Raum genug. Sie ist zu einebenig. Aus ihr kann ein bestimmter Geist nur „sprechen", oder er kann „über ihr liegen"? Ist es

nicht immer, Psilander, etwas Schwebendes, wovon wir hier reden?

Psil.: Etwas Aufsteigendes, hin und her Webendes, Waltendes in diesem Sinne, ja. Aber das sind materielle Bilder, die uns irreführen können?

Mont.: Wenn das Bild sachlich anwendbar ist, so bedeutet es etwas. Übrigens haben alle solche Wendungen einen materiellen und — geistigen Sinn! Und der zweite ist vielleicht der primäre. Man mufs sie nur in ihrer Wesentlichkeit haben. Was ist nun aber mit diesem Schweben, Weben und Walten? Wir haben ein charakteristisches Moment, nicht aber die Sache.

Psil.: Ich denke soeben darüber nach, weshalb zwar aus einem Hause, auch einem unbewohnten, ein bestimmter Geist sprechen, weshalb über ihm ein bestimmter Geist liegen kann, nicht aber aus einem — Stuhl. Zuerst nämlich schien es mir, als wenn es bei einem Hause möglich sei, weil dieses ebenso wie die Symphonie und Kathedrale aus dem bestimmt gearteten und orientierten Geist des Künstlers oder Erbauers geschaffen ist. Aber auch ein Stuhl kann unter der Regie einer künstlerischen Idee geschaffen sein.

Mont.: Nicht also auf das, was hinter der Sache liegt, sondern auf das, was in sie eingeht, kommt es an? Oder vielleicht besser, was aus ihr herausgeht?

Psil.: Der Stuhl ist zu „tot", als dafs ein Geist aus ihm sprechen könnte. Aber das Haus — ist es

lebendiger? Es ist merkwürdig, aber es sieht in der Tat so aus. Als wenn das Haus atmen könnte, der Stuhl aber nicht.

Mont.: Jetzt haben Sie unversehens eine wundervolle Bestimmung gebracht und ich vermute, ich vermute eine Bestimmung von sehr grofser Tragweite. Nur was atmet, kann Geist entfalten, und alles, was atmet, entfaltet Geist.

Psil.: Diese kühne Folgerung lag mir allerdings mehr als fern. Atmen — kann denn atmen etwas anderes bedeuten als das wirkliche Atmen des tierischen und menschlichen Wesens?

Mont.: Sie selber haben ja eben von dem „Atmen" des Hauses gesprochen!

Psil.: Ja, aber doch nur ganz gleichnishaft — vage —

Mont.: Natürlich atmet das Haus nicht in dem materiellen Sinne eines Tieres, ja auch nicht in dem substanziell lebendigen einer Pflanze; denn es ist in diesem Sinne gewifs kein lebendiges Wesen. Und doch mufs da ja irgend etwas sein, was Sie veranlafste, so zu sprechen. Sie hatten entschieden ein reines Phänomen im Auge. Aber lassen wir Haus Haus sein. Nehmen Sie das, was Sie spürten, oder vielleicht auch nur zu spüren glaubten, heraus — dieses eigentümlich lebendige „wesen" in sich selbst, diese innere Lebensbewegung, das, was allem eignen mufs, was wir unter dem Aspekt eines aus ihm sprechenden Geistes auffassen wollen.

Psil.: Der Ausdruck „wesen“ gefällt mir an dieser Stelle gut. So ist es — ein inneres, ein lebendiges Auf und Ab in der eigenen, mit sich selbst umschlossenen Leiblichkeit. Das auch meinte ich ja mit dem Bilde des Atmens.

Mont.: Und ich wüſste nicht, was man eigentlicher und ursprünglicher mit diesem Ausdruck des Atmens belegen sollte, als eben dies. Kann nicht im eigentlich reellen Sinn nur etwas atmen, was in „eigener Quall urständet“?

Psil.: Was sich in seinem ausgewirkten Sein aus eigener Quall schöpft? So sagten wir früher.

Mont.: In sich selbst aus eigener Wurzel, durch eigene innere Lebensbewegung immer neu „geleibt“ wird. Hier dann eben dieses „atmende Auf und Ab“, von dem Sie sprachen.

Psil.: Von dem man materialiter nichts zu finden und zu spüren braucht — ebensowenig wie vom Leben selbst?

Mont.: Sehr richtig. Es ist ja eben die „Bewegung“ dieses Lebens selber.

Psil.: Aber wie man jetzt vom Atmen zum Geist finden soll, ist mir allerdings nicht recht klar.

Mont.: Sollte die reine Wortbedeutung nichts besagen? Liegt in ihr nicht das Wesen der Sache symbolisiert? Heiſst spiritus nicht „Hauch“?

Psil.: Im Hauche habe ich nichts von Geist.

Mont.: Weil Sie Hauch von vorne herein materiell auffassen. Wie ist es denn, Psilander — wenn Sie durch einen Wald gehen und den „Geist“ dieses Waldes förmlich zu spüren meinen: ist es nicht, als wenn der Wald sein eigentümliches, sein substanzielles Wesen ausatmete und Sie eben diese „Luft“ als seinen Geist geistig einatmeten und erlebten?

Psil.: Mit Ihrer Wendung, „als wenn er sein substanzielles Wesen ausatmete“, ist mir, glaube ich, plötzlich deutlicher geworden, was Sie meinen. Ich hatte doch auch dieses „Atmen“ noch zu materiell und damit wieder nicht tief, nicht wesentlich genug gesehen. Es ist ja richtig: man hat in solchen Fällen das Gefühl, als wenn sich das Wesen der Sache noch einmal frei um sie herum ausbreitete —

Mont.: Das Wesen der Sache, das andererseits in dem fixen Gebilde gestaltet und verleiblicht ist?

Psil.: Ja.

Mont.: Sollte man nicht „leiben“ und „geisten“ nebeneinander setzen können als zwei verschiedene Weisen oder Formen substanzieller Auswirkung?

Psil.: Das „Leiben“ als die Form fixierter Ausgewirktheit, das „Geisten“ als die unfixierter?

Mont.: Wenigstens vorläufig können wir so sagen.

Psil.: Sie meinen, daſs alles, was aus eigener Wurzel substanziiert ist, also zum mindesten alle Naturentitäten, Leib und Geist in diesem Sinne besitzen müssen?

Mont.: Lassen Sie mich noch nicht gleich darauf antworten. Wie ist es mit den Dämonen, Psilander? Sagten wir nicht, daſs es zu ihrem Wesen gehört, von sich aus nicht ins Substanzielle gelangen zu können?

Psil.: Ja.

Mont.: Und was hieſs uns das?

Psil.: Daſs sie sich in ihrem Wesen nicht auswirken, nicht gestalten, nicht leiben können, um jetzt diesen neuen Ausdruck zu gebrauchen.

Mont.: Und auch nicht „geisten"?

Psil.: Ich weiſs nicht —

Mont.: O hier liegt ein schwieriger doppeldeutiger Punkt. Können wir nicht von einer bestimmten Art „Geist" reden, der aus diesem oder jenem Dämon spricht? Von bösem und gutem Geist vielleicht sogar von süſsem und grimmigem, von sanftem und zornigem? Und ist ihnen nicht allen eben das eigen, was man den „Hungergeist" nennen kann?

Psil.: In dem Getriebensein nach Substanzialisierung?

Mont.: Ja.

Psil.: Also doch —

Mont.: Ja. Aber eben ein Hungergeist! Ist es der gleiche wie jener „ausgeatmete", über und um die in ihrer Fülle lebende Entität gebreitete?

Psil.: Fast möchte man wie von den ganzen Dämonen auch von diesem Geiste selber sagen, er sei „hohl".

Mont.: Und mit Recht. Hat nicht ihr Geist, was seine Solidität gleichsam betrifft, gleiche Wesenlosigkeit wie das ganze Wesen?

Psil.: Aber, Montanus, es scheint mir, dafs es uns nur darauf ankommen sollte, ob es hier auch so etwas wie „Geist" gibt und woran das hängt, nicht aber darauf, ob er nun etwas anders beschaffen sei wie der anderer Gebilde.

Mont.: Das ist richtig. Nur ist seine Uneigentlichkeit hier gerade so überaus bezeichnend für das, was er eigentlich ist. Und danach suchen wir ja. Er kann sich ja hier gleichsam als solcher nicht entfalten. Sofern der Dämon, wenn auch als Unwesen, wenn auch deshalb ungestaltet und unausgewirkt, so doch als „Wesen" bestimmter Art „gestaltet" ist — Sie erinnern sich, dafs dieser „Widerspruch" gerade zum ausschlaggebenden Charakteristikum wurde — und also aus sich heraus lebt und „west", erhebt er sich auch notwendig in sich zu einem Geist bestimmter Art. Aber sofern er sich eben nicht eigentlich zu sich erhebt, da er ja gar nicht zu sich gelangen kann, sondern von dem ihn qualifizierenden Leben nur gejagt wird und wie besessen ist, nicht aber es besitzt und es besitzend in ihm ruht, kann auch der von ihm „ausgeatmete" Geist nicht zu der reellen Breitung und frei das Wesen darbringenden Substanzialität gelangen, die ihm als solchem eigen wäre. So wie das ganze Wesen nach sich selbst, nach wahrer Wesenhaftigkeit

hungert, so hungert auch sein „Geist“ nach sich selbst, nach wahrer Geistigkeit.

Psil.: Soeben haben Sie ein paar Wendungen gebraucht, die mir das Wesen von Substanzialität und Leibhaftigkeit um vieles deutlicher machten. Daſs nämlich der Dämon von seinem ihn qualifizierenden Leben nur „gejagt wird“ und wie besessen ist, nicht aber es besitzend „in ihm ruht“. Plötzlich sah ich gleichsam die Entstehung des Leibes oder des leibhaft ausgewirkten Wesens vor mir. Daſs dies qualifizierende Leben jetzt nicht mehr „hinter“ der betreffenden Entität liegt, die es — getrieben von ihm — nicht zu sich heran- und heraufholen kann, sondern nunmehr zu ihr erhoben und aus ihr herausgesetzt in seiner Fülle um sie herum gestaltet ist. So besitzt sie es nun und ruht in ihm — in dem Leibe ihres Seins.

Mont.: Psilander, das — bitte, halten Sie es fest, was Sie jetzt haben. Es ist wohl einer der entscheidendsten Punkte in der Konstitution des Seins, die es geben mag. Denn jetzt werden wir das Leiben und Geisten zu gleicher Zeit und mit gleicher Notwendigkeit entstehen sehen können. Bedarf es nicht, um zur Substanzialität im eignen Sein zu gelangen, einer ersten Bewegung, die eben in jenem Umschwung oder wie man es nennen soll, besteht, den Sie schon glücklich charakterisierten: diese Selbstbefreiung von dem Stachel des jagenden und hungernden Lebens und die Erhebung über dasselbe, die es nun zugleich

möglich macht, jenes qualifizierende Leben zu freier Entfaltung heran- und heraufzuholen oder herauf- und herauszusetzen.

Psil.: Ich bin etwas unsicher, von was eigentlich Sie jetzt sprechen. Ist das alles nur ein Gleichnis, ein Bild? Ist hier genetisch gewendet, was wesenhaft verstanden werden soll? Oder soll man sich jedes Ding so „entstanden" denken? Aber das käme ja einer Selbstschöpfung in jedem einzelnen Falle gleich — so aktive und selbstherrliche Wendungen gebrauchen Sie.

Mont.: Lassen Sie uns, Psilander, nicht zu unzart an letzte Punkte rühren. Gewifs sprechen wir nur in Bildern, gewifs sind zuerst und vor allem wesenhafte Verhältnisse gemeint, die aber eine metaphysische Genesis charakteristisch genug andeuten mögen. Und was die „Selbstherrlichkeit" betrifft, so ist sie gewifs nur auf den Urzeuger und „Vater" aller Dinge selbst anzuwenden, während alles andere durch ihn oder von ihm her durch das „Wort" erhoben und in Wesen und Bestand geführt ist —

Psil.: Gott selbst entstanden —

Mont.: Von Ewigkeit zu Ewigkeit aus sich selbst erstehend. Über die Weisheit Jakob Böhmes, Psilander, werden wir wohl hier kaum hinauskommen. Franz von Baader fixiert immer wieder, dafs wir allerdings von einem naturfreien, d. h. über die Natur in absolut freier Selbstgestaltung erhabenen, aber nicht von einem

naturlosen, d. h. von den Wurzeln und Tiefen qualifizierenden Urlebens abgeschnittenen Gott sprechen dürfen, wenn wir nicht den Ursubstanziellen an letzter Stelle doch in ein — Gespenst verwandeln wollen. Aber das Wichtigste und nun erst alles Mifsverständnis ausschliefsende: dafs nur Gott selbst aus seiner uranfänglichen lauteren und unfafslichen Stille das qualifizierende Ur- und Naturleben in sich selbst erzeugt, gesetzt und erweckt hat. So auch in seinem allerersten „Anfang" und Grunde frei von ihm und Herr über dasselbe. Aber kehren wir von dieser flüchtigen und schüchternen Annäherung an das ewig brennende Zentrum aller Fragen in unsere kühleren Peripherien zurück. Wollen wir das Leiben und Geisten in ihren wesenhaften Bedingtheiten entstehen sehen, so war es nur wichtig, diesen ersten Punkt der Freiheit zu erfassen, das punctum saliens aller Substanzialisierungsmöglichkeit, in dem die Entität das qualifizierende Leben nicht mehr, von ihm „gehabt", hinter sich, sondern es, seiner habhaft, vor sich hat. Das eigene Wesen und Sein wird zur persönlichen „Habe" — ohne das kein Leib, kein Geist. Was alles übrigens so unpersönlich und so sehr nur als passives Schicksal geschehend wie nur möglich gedacht werden kann. Doch ist diese „Habe" ja vorerst noch eine blofs potenzielle, eine solche der Macht und der Herrschaft — wie gelangen wir von ihr zur reellen Leibhaftigkeit, zum leibhaften Ruhen in Fülle und Wesen?

Psil.: Wenn ich an Früheres denke — dadurch, daſs die Entität sich gestaltet und fixiert in der ihr habhaften Fülle.

Mont.: Mit dem Ausdruck fixiert müssen wir jetzt vorsichtig sein, um nicht nur das materielle Leiben, sondern alles mögliche in unsere Bestimmung einzufangen.

Psil.: Immer schon hatte ich das Gefühl, daſs Sie etwas Universelles, über die materielle Natur Hinausliegendes damit meinen.

Mont.: Ist nicht auch Gott ein leibhaftes Wesen? Er zuerst und vor allem?

Psil.: Gott ist Geist —

Mont.: Also gibt es wohl ein spirituelles Leiben. Und ich vermute, daſs wir von diesem aus erst das materielle, nicht umgekehrt, verstehen werden.

Psil.: Ein spirituelles Leiben, das dennoch im Gegensatz zum Geisten bleibt?

Mont.: Das diesen Gegensatz erst in seiner ganz reinen Bedeutung fassen läſst. Gerade darauf kommt es jetzt an. Nannten wir nicht vorhin das Geisten ein freies „Ausatmen“ des substanziellen Wesens?

Psil.: So wird wohl, wird mir jetzt klar, das Leiben mit einem Einatmen verglichen werden sollen. Was ich allerdings noch nicht eigentlich verstehe.

Mont.: Weshalb nannten wir das Geisten ein Ausatmen? Nicht deshalb, weil es ein freies sich

Hinausgeben, ein sich Darbringen, Verschenken, Ausströmen ist?

Psil.: Ja.

Mont.: Sollte also das Leiben nicht ein sich an sich Ziehen, sich selbst mit sich Umgeben oder „Beschenken" sein? Ein sich des eigenen Wesens in seiner herausgesetzten Fülle nun wahrhaftig Bemächtigen? Man könnte auch sagen: ein sich mit sich selbst Beladen oder Belasten, wenn es nicht diese Ausdrücke schwerer machen würden, den allgemeinen spirituellen Sinn festzuhalten.

Psil.: Und hiermit zugleich erwächst die Gestalt?

Mont.: Mufs sie nicht erwachsen? Ist nicht dieses an sich Ziehen, an sich Halten ein gleichsam sich Fixieren, in dem das qualifizierende Leben in seiner besonderen Artung sich unmittelbar ausprägen und manifestieren mufs? Was verschieden aus sich lebt und west, nach der Bestimmtheit letzter Quall, leibt sich auch verschieden.

Psil.: Noch aber, Montanus, ist mir die Möglichkeit und Artung dieses „gleichsam" sich Fixierens, das doch kein wirkliches sein soll, nicht recht deutlich.

Mont.: Vielleicht gibt es auch nichts, was für materielle Wesen wie uns schwerer eigentlich zu fassen ist. Und doch wiederum nichts, was für die Erkenntnis der Grundwesenheit alles substanziell geistigen, alles primären Seins, wichtiger zu erfassen ist. Ist es Ihnen nicht deutlich, dafs es ein Fixieren geben kann, das

doch gleichsam in der Schwebe bleibt? Ein sich in ewiger Aktualität immer neu Schöpfen, Setzen und Gestalten —

Psil.: Als wir in unserem Gespräche über die Seele von der Wesenheit der Geister und Engel sprachen, haben wir gerade dies schon einmal berührt und zu fassen versucht.

Mont.: Nur daſs uns damals noch der generelle Zusammenhang, daſs uns alle Einsicht in das Wesen von Geist überhaupt fehlte. Wenn Geist im bedeutsamen Wortsinne „Wind", „Hauch" heiſst, d. h. das von aller beschwerten und fixierten Faſslichkeit Freie, das frei Waltende und Wesende katexochen und wenn uns der objektive Geist dann eben als die frei ausgehauchte und dargebrachte Wesenheit entgegentrat, so mag jetzt heraustreten, daſs der spirituelle Leib oder wenn Sie lieber so wollen, die spirituelle Leibhaftigkeit die in freier und immer aktueller Wallung und Wesung besessene und geinnerte und in diesem Besitz und dieser Innerung gestaltete Fülle des eigenen Seins darstellt.

Psil.: Die geinnerte Fülle —

Mont.: Ja, im Gegensatz zur geäuſserten des Geistes! Die geinnerte Fülle, in der sich das betreffende Wesen selbst in sich selbst „empfindlich" wird, um wiederum einen Ausdruck Böhmes zu gebrauchen.

Psil.: Langsam begreife ich, daſs trotz der spirituellen Artung dieses Leibens der Gegensatz zum Geisten und

damit zu der erst eigentlich freien Setzung des Geistes an sich selbst voll bestehen bleibt.

Mont.: Ohne daſs etwa durch diese Spiritualität die Leibung zu einer weniger reellen oder substanziellen würde?

Psil.: Da ja in ihr gerade die gröſstmögliche schöpferische Lebendigkeit der Selbstgestaltung und Selbstauswirkung gesetzt ist. Ich habe vollkommen verstanden.

Mont.: Und daſs nur dort, wo das Leiben fehlt oder unmöglich gemacht ist, die Entsubstanzialisierung und damit das leere „Vergeisten" unmittelbare Konsequenz ist.

Psil.: Jetzt gehen mir viele Zusammenhänge auf und die Beantwortung mancher Fragen, die mich zu Anfang so sehr in Verwirrung setzten!

Mont.: Alle diese Konsequenzen werden wir jetzt ziehen. Aber zuerst: könnte es nicht auch im Gegensatz zu dem entsubstanzialisierten oder substanzlosen Vergeisten ein, wenn ich so sagen darf, übersubstanzialisiertes Verleiben geben?

Psil.: Wenn das Einatmen nicht durch das Ausatmen ergänzt wird?

Mont.: Sehr gut. Jetzt schieſsen uns die beiden Lebensbewegungen — die übrigens Goethe mit Intensität erfaſst und an immer anderen Naturphänomenen aufzuweisen versucht hat — in ihrer fundamentalen Ergänzungsnotwendigkeit für alle Ursubstanzialisierung zusammen. Muſs nicht das bloſse

Sich-selbst-einfangen und Sich-innern ohne ein immer erneutes Sich-entselbsten, -hinausgeben und -ausatmen zur wirklichen Fixierung in sich selbst, zur Finsternis, Starre und zum Tod führen?

Psil.: In dem sich die Entität sozusagen in sich selbst hineinfrißt? Und jetzt nicht wieder aus sich selbst herauskann —

Mont.: Ja. An Geist verliert, was sie an Materie gewinnt.

Psil.: Sie wollen, Montanus, die konkrete Materie auf diese Weise „entstehen" lassen?

Mont.: Das weiß ich nicht. Und an dieses Problem wage ich mich jetzt nicht. Sprechen wir einstweilen ruhig von zwei Formen möglicher Substanzialisierung und Leibung: der einen, die wir soeben zu fassen suchten als der spirituellen durch und durch und der anderen, bei der die Leibung in fixierter Form geschehen ist, in der die betreffende Entität sich nunmehr substanziell breitet und ruht, mit der sie aber auch beschwert, eingeengt und belastet ist und in ihrer Urlebendigkeit eine unübersteigliche Grenze findet.

Psil.: Doch auch diese konkret materiellen, stoffbelasteten Bildungen strömen ihren geistigen Atem aus?

Mont.: Müssen ihn ausströmen, solange sie noch primäre Lebensbewegung in sich haben, solange sie überhaupt noch „Natur" sind. Denn noch einmal: was lebt, atmet. Was west und leibt, geistet.

Psil.: Aber wir spüren und wissen nicht viel von diesem Geiste. So wenig, daſs mancher uns seine Existenz ganz abstreiten wird.

Mont.: Aber der Einfluſs selbst ist um so gröſser. Wir werden im Wortsinne getränkt und gespeist mit dem Geist der Dinge, die uns umgeben. Wenn auch — unsere Organe sind ja erstorben und der Geist der Dinge ist schwach geworden und wie erstickt! Aber, Psilander, unsere Fragen waren andere. Suchten wir nicht nach der Wesenheit der Geister? Den Geist haben wir uns jetzt ein wenig klar gemacht. Was aber sind Geister. Waren wir nicht auf einen Widerspruch gestoſsen, der uns sehr beunruhigte. Vielleicht gelingt es uns jetzt eher, ihn zu lösen?

Psil.: Es schien uns, daſs Gott das substanziellste aller substanziellen Wesen nur sein könne wegen seiner absoluten Geisthaftigkeit, daſs dagegen Dämonen und Tote „Geister" sind oder werden gerade wegen ihrer Substanzlosigkeit oder Entsubstanzialisierung. Doch vorhin schien mir die Lösung dieses Widerspruchs unmittelbar gegeben. Sie haben mir ja auf die Spur zur einer doppelten Form geistiger Wesen verholfen: der einen, die geistig leibt und daher eine höhere, freiere und lebendigere Substanzialität besitzt als die Wesen, die materiell leiben; und die zweite, die nur geisten kann, weil sie zum Leiben nicht zu gelangen vermag und die daher, mit den materiellen Wesenheiten verglichen, sich in Mangel und Elend befindet.

Mont.: Ja, Psilander, in Mangel und Elend. Das sind gute Worte. Was könnte den trostlosen Zustand umhergeisternder und gespensternder Toten, armer Seelen, die aus dem Dasein leibhafter Fülle in die Untiefe ihres hungernden und verhungernden Lebens zurückgebannt sind, besser kennzeichnen als diese Worte? Auf die Dämonen passen solche Ausdrücke weniger. Weil der unbezwingliche Hungergeist wesenhaft zu ihrer Natur als Gestaltungen des qualifizierenden Urlebens gehört. Sie sind ja nichts anderes als eben das personifizierte Rasen nach Auswirkung und Gestaltung. Man kann nicht Dämonen an sich selbst „erlösen" wollen!

Psil.: Nicht dasselbe also führt hier zum Mangel, dort zur Fülle. Sondern zur Fülle führt die spirituelle Leibung, zum Mangel das Fehlen jeglicher Leibung.

Mont.: So müssen wir, denke ich, Geister aus Mangel und Geister aus Fülle oder substanzielle Geister und Hungergeister unterscheiden?

Psil.: Ja.

Mont.: Wie aber liegt es denn bei unseren Elementargeistern, mit denen wir doch schon einmal auf so vertrautem Fuſs gestanden haben?

Psil.: Mit den, wie Sie mir zeigen wollten, seelenlosen Geschöpfen.

Mont.: Sollten wir nicht jetzt die Seele über dem Geist ein wenig aus dem Auge verloren haben?

Psil.: Ach, Montanus, Sie haben es erraten.

Mont.: Und doch waren wir nie näher daran, beides mit einem Griff zu fassen. Fanden wir denn nicht, daſs Geister und Engel deshalb keine Seele haben, weil sie nicht wie der Mensch aus einem eigenen Grunde urtümlich erwachsen?

Psil.: Vielleicht habe ich den Zusammenschluſs jetzt dennoch. Wir könnten sagen: weil sie nicht in eigener Quall urständen?

Mont.: Wie dagegen jedes niedere Tier, wie Pflanze und Stein?

Psil.: Ich weiſs wohl — ich weiſs wohl — Sie führen mich hier nicht mehr irre. Damit diese Quall eine Seele wird, muſs das betreffende Wesen auch wirklich aus ihr heraus als einer für sich gesetzten Mitte leben — wie es nur beim höheren Tier und dem Menschen der Fall ist!

Mont.: Sie durchaus Gescheiter. Aber beim Menschen werden wir dennoch darauf zurückkommen müssen. Doch, Psilander, da diese Elementargeister und diese Engel und was sonst immer doch auch leibhafte und wesenhafte Gestalten sein sollen, so müssen sie ja wohl auch aus irgendeiner Quall herausleben — müssen sie doch auch lebendig zu dem qualifiziert werden, was sie sind.

Psil.: Hierauf weiſs ich nicht zu antworten.

Mont.: Sagten wir nicht, daſs sie im Unterschied zum Menschen vom „Geist“ her substanziiert sind?

Psil.: So sagten wir. Und damals war uns noch recht unklar, was dieser „Geist" eigentlich sein könne und bedeute. Jetzt ist das ja, scheint mir, deutlich geworden. Wenigstens bei den Elementargeistern. Es ist doch wohl jener objektive, jener wesenhaft ausgeatmete Geist der Natur oder der Naturdinge, der in ihnen nun wiederum personifiziert und gestaltet erscheint? O, die Konsequenzen ziehen sich nunmehr wirklich von selbst.

Mont.: Wir nannten sie früher schon einmal „geistgeborene" Geschöpfe. Dieser Ausdruck ist uns jetzt mit besonderem Sinn und Leben erfüllt. Denn wie Sie richtig sagen, jener objektive „Geist" ist es in irgend einer spezifischen Gestaltung, der sie zu dem qualifiziert, was sie sind und was sie darstellen, was sie wesen und leiben.

Psil.: So wie es das qualifizierende Urleben selbst ist, das Tiere und Menschen und Pflanzen qualifiziert.

Mont.: Und die Dämonen? Sie auch leben ja aus diesem Urleben heraus, sind nichts anderes als das personifizierte Urleben in seinen vielen möglichen Gestaltungen.

Psil.: Ja, auch die Dämonen.

Mont.: Mir scheint also, dafs wir zwischen geistgeborenen Geistern und naturgeborenen Geistern unterscheiden müssen.

Psil.: Den Elementargeistern als den geistgeborenen, weil sie im „Geist" urständen und den Dämonen als

den naturgeborenen, weil sie in der Urnatur — kann man so sagen — urständen?

Mont.: Ja, die letzteren also in einem primären Leben, die ersteren in einem sekundären?

Psil.: Weil kein objektiver Geist existieren kann, er sei denn an erster Stelle aus dem qualifizierenden Urleben heraufgeführt — ich verstehe.

Mont.: Waren nicht die Elementargeister eben deshalb seelenlose, weil sie im Geist urständen, nicht aber im Urleben, weil sie nicht von unten herauf, sondern von oben herunter erwachsen?

Psil.: Ja.

Mont.: Weil sie Geist leben, weben und sind, aus ihm sich gestalten, leiben und nähren, stehen sie wesenhaft, weil konstitutiv jenseits der Dimension des Dämonischen, des Urlebens, der Tiefe —

Psil.: Ja.

Mont.: Die Dämonen aber? Sie leben, weben und sind in eben diesem Urleben, in eben dieser Tiefe, die chaotisch und gestaltlos, wie sie ist, sie selbst zu einem echten leiben und wesen nicht kommen läßt. Und auch, Psilander, zu einem echten Geisten!

Psil.: Ja.

Mont.: Wenn also den geistgeborenen Geschöpfen die Seele fehlt, weil sie in sich selbst in die Tiefe nicht hinabreichen, so werden ja wohl umgekehrt die in der Tiefe ausschließlich wesenden Geschöpfe ganz eigentliche „Seelenwesen“ sein?

Psil.: So ganz eigentlich —

Mont.: So ganz eigentlich möchten sie den Ausdruck „Seele“ hier nicht gebrauchen, sondern erst dort, wo sie zum Mittelpunkt eines wahrhaft gestalteten Wesens gemacht ist, das nun seinerseits aus ihr heraus ins offenbare Dasein hinein lebt und geistet?

Psil.: Ja — vielleicht ist es alles dies.

Mont.: Weil also der Dämon ganz und gar in die Tiefe und Untiefe herabgezogen bleibt?

Psil.: Das erinnert an jenes Ertrunkensein der Tiere in sich selbst, von dem wir sprachen. Und doch — hier ist ja ein wichtiger Unterschied, der vielleicht doch wieder beim Dämon eigentlicher von einer „Seele“ sprechen läßt als beim Tiere —

Mont.: Weil das Tier wahrhaft leibt, der Dämon nicht?

Psil.: Nein, das ist umgekehrt der Grund, weshalb gerade beim Tier vom Besitz einer Seele besser zu sprechen ist. Nein — weil das Tier doch kein persönliches Wesen ist, der Dämon aber wohl. Und von einer eigentlichen Seele doch wohl erst bei einem persönlichen Wesen gesprochen werden kann.

Mont.: Und ein persönliches Wesen? Was ist das?

Psil.: Der Dämon, so wie wir ihn bisher sahen, ist es jedenfalls, das Tier nicht.

Mont.: Also wollen wir uns vorläufig hierbei beruhigen, um jetzt nicht alle mühsam gesponnenen Fäden aus der Hand zu verlieren. Sie sagten eben,

beim Tier könne man eher als beim Dämon vom Besitz einer Seele sprechen — und damit haben sie recht. Denn das Tier ist ja nun das Hinausgestaltete und -Geleibte, das die „Seele“ inner oder unter sich läfst, sie eben besitzt. Der Dämon aber ist ja nichts anderes als dieses nackte Leben — als solches zur Gestalt geworden. Deshalb nannte ich ihn ein „Seelenwesen“! Das pure „Seelenhafte“ zur persönlichen Gestalt geworden.

Psil.: Jetzt fallen mir die, wie Sie sagen, entsubstanzialisierten Toten ein, die man „arme Seelen“ nennt.

Mont.: Sehr richtig, sehr richtig. Da haben Sie ebenfalls das Phänomen. Ja noch reiner. Weil es hier wirklich die „übrig gebliebene“ Seele ist, d. h. die zur persönlichen Wesenheit erhobene und dieser ihrer Formung nicht mehr entkleidbare, nun aber entsubstanzialisierte — entleibte und entgeistete — qualifizierende Lebensmitte an sich selbst.

Psil.: Und auch hier das Monadische, wie Sie es nannten.

Mont.: Ja, das Zurückgebanntsein in die eigene Tiefe und Untiefe. Das nicht mehr Heraus- und Heraufgelangenkönnen zu Wesenheit und Bestand, um so Erlösung zu erlangen von dem ununterbrochen jagenden und peinigenden Eigenleben. Nur dafs den reinen Dämonen gegenüber hier das Gewaltige und Unbezwingliche des Urhaften fehlt.

Psil.: Diese armen Seelen sind ja sozusagen schon ein wenig verbraucht.

Mont.: Das sollte man denken, mein Guter! Und dann dieses wichtige Moment, daſs sie ja eigentlich nicht in die Tiefe gehören wie die Dämonen, sondern in die Höhe, ans Licht. Doch, denke ich, können wir jetzt selber diesen Aufstieg wagen. Ist nicht, Psilander, alles Substanziierte, alles was in seinem eigenen Sein Bestand und Wesen gewann, damit eo ipso ein Manifestes?

Psil.: Ich verstehe noch nicht ganz.

Mont.: Denken Sie zuerst an die spirituelle Leibung als der eigentlich wesenhaften. Die Umwandlung des vorher nach Substanziierung hungernden und jagenden Lebens in die ausgewirkte und ausgebreitete Fülle stellt sich als ein unmittelbares Übergehen aus der Finsternis an das Licht des Tages dar.

Psil.: Ich sehe es fast, aber doch nicht völlig. Am besten kann ich mir diese Untiefe, in der das chaotische Leben nach Wesen und Bestand hungert und es doch noch nicht hat, nach alten Höllenvorstellungen wie einen offenen Rachen vorstellen, der ja allerdings das Moment der Finsternis unmittelbar in sich schlieſst.

Mont.: Aber das ist doch das einzig mögliche Bild! Daſs dieses Urleben noch nicht ausgewirkt ist zu dem, was es ist — daſs es in sich noch nicht Wesen und Bestand gewann, was heiſst denn das anderes, als daſs es eben noch nicht ist, was es ist, daſs also

„dort“ nichts ist, wo es ist. Aber nicht das Nichts der absoluten Leere — diese wäre weder licht noch finster —, sondern das Nichts zurückgestauter Fülle, einer Fülle, die nur nicht herauskann, die sich im Stadium unentfalteter Potentialität befindet — das aber ist der „offene Rachen“, ist die mit ihrer Fülle schwangere Finsternis —

Psil.: Die ihre Fülle nicht ausspeien, nicht ans Licht bringen kann! Jetzt fasse ich es schon eher. Besonders die Nebeneinanderstellung der beiden möglichen Dimensionen des „Nichts“ half mir. Es war mir nicht klar gewesen, daſs „Finsternis“ als solche notwendig ein positives Moment in sich enthält, daſs die Abwesenheit allen und jeglichen Seins und Lebens niemals zu ihr führen kann, daſs sie recht eigentlich, wie Sie sagten, das Reich der Potentialität ist.

Mont.: Und damit erst in einen wirklichen polaren Gegensatz zum Licht tritt. Oder besser zum Klaren, zum Manifesten, zum „Tag“.

Psil.: Nicht Finsternis und Licht, sondern Finsternis und Tageshelle setzen Sie einander gegenüber?

Mont.: Licht und Finsternis sind die äuſsersten Gegensätze. Licht ist schon ein Äuſserstes an Positivität, ein Herausbrechen aus dem leibhaft Umschlossenen, eine Ekstase, ein Sich-ausströmen aus in sich gesetzter und mit sich erfüllter und als Basis bewahrter Leiblichkeit —

Psil.: Das erinnert an den objektiven Geist —

Mont.: Wie sollte es denn nicht? Ist nicht Licht das unmittelbare Symbol für Geist? Wenn Gottes in ewiger Aktualität in sich selbst entfaltetes Sein im Geist sich ausgießt, dann ist die unfaßliche Lichtglorie seines Wesens gesetzt. Hier, an letzten Stellen, fällt Bild und Abgebildetes zusammen, wird die Sache zum Symbol und das Symbol zur Sache.

Psil.: Wird der Geist zum Licht und das Licht zum Geist.

Mont.: Ja. Denn Geist ist die freie, die von jeglicher Fixierung enthobene Manifestation des Wesens. Und auch Licht werden Sie letztlich nicht anders fassen können.

Psil.: Solange aber das Wesen sich allererst zu eigner Leiblichkeit in sich selbst entfaltet und auswirkt, ist noch nicht Licht, sondern die schlichte Klarheit gegeben?

Mont.: Ach, Psilander, ich begreife ja selbst erst im Sprechen. So ist es, so ist es, Sie Verständnisvoller. Leib ist das aus sich herausgetretene Wesen — auch hier also primär im Sich-entfalten, Heraussetzen, Aus-sich-herausbrechen die Licht-Bewegung, die Überwindung verschließender Finsternis! Aber diese Bewegung ist eine „inne"-gehaltene, eine in sich selbst zur fixierenden Schwebung gebrachte — wie sollte sonst die „empfundene" Leiblichkeit, die sich im Leibe findende und gestaltende Fülle zustandekommen. Und eben diese angehaltene Bewegung, diese angehaltene

und zurückgebundene Lichtbewegung, ist gewifs die pure Klarheit, das einfachhin Manifeste. Solange sie nämlich, Psilander, wirklich eine lebendige, eine immer aktuelle Bewegung aus sich heraus, solange sie auch ein wahrhaftiges, wenn auch eingehaltenes „Atemholen“ bleibt! Der gleichsam „hingehauchte“ Leib ist die in durchsichtiger Klarheit aufgegangene Fülle.

Psil.: Solange es sich also um spirituelle Leibung handelt? Ich dachte schon daran, dafs wir vorhin die fixierende Vermaterialisierung der Leiblichkeit eine Verfinsterung nannten. Der Zusammenhang ist jetzt ganz klar.

Mont.: Ja. Aber — die aus der Übermaterialisierung erwachsende „Finsternis“ ist eine andere als die Finsternis der mit ihrer Fülle schwangeren Untiefe. Sie ist nicht die Finsternis, die Leben in sich birgt und es nur „verschliefst“, sondern die Finsternis der Starre, des Todes. Und eigentlich: die mit sich selbst durch und durch beschwerte und belastete Materie, wird sie nicht in diesem einen Punkte eher dem absolut Leeren verwandt?

Psil.: Weder licht noch finster zu sein? Es ist ja richtig, man kommt dann in keine Tiefe mehr, in der Finsternis eigentlich „Platz“ hätte.

Mont.: Wie ist es nun aber, Freund, mit dem „Geist“ der Natur oder der Naturdinge — sollen wir ihn auch wie den Geist Gottes als Lichtglorie bezeichnen, der

sich aus der Natur ergiefst und sie in ihrem substanziellen Wesen offenbart, kündet und verherrlicht?

Psil.: Für den, der Augen hätte ihn zu erleben und zu schauen?

Mont.: Ja, für den, der geistige Augen hätte. Prinzipiell wäre es doch dasselbe wie bei der Schauung Gottes in der ihn verherrlichenden Lichtglorie, die nichts anderes ist als der von ihm ausgeatmete Geist. Nur dafs allerdings der in der Gottheit selbst substanziierende Geist notwendig die höchstmögliche Seinsform besitzen mufs — die persönliche nämlich. Während hiervon natürlich bei der selbst schon unpersönlichen Natur gar keine Rede sein kann.

Psil.: Aber auch sonst würde doch gewifs ein qualitativer Unterschied bestehen.

Mont.: Wer das eine mit der geöffneten Kraft seiner Augen gerade noch zu sehen vermöchte, würde von dem anderen völlig geblendet werden?

Psil.: Ja.

Mont.: Der Geist der Natur müfste also wohl fast ein dämmeriger genannt werden gegenüber dem Geist Gottes.

Psil.: Vorhin schon sprachen wir davon, dafs der Geist der vermaterialisierten Natur wie lau und lahm geworden sei.

Mont.: Das ist aber schon ein zweites. Selbst dann, wenn die Natur in die ihr mögliche Lebendigkeit zurückgeführt würde, wenn sie in ihrer wahren Sub-

stanzialität wiederum erschlossen und so verklärt würde, müfste doch dieser unendliche Qualitätsunterschied bestehen bleiben!

Psil.: Weil die Natur immer das Gebundenere, Fixiertere ist und bleibt?

Mont.: Es ist ja doch ihr Wesen, die Fülle des Urlebens in einer Unendlichkeit einzelner, für sich gesetzter, zerstreuter Gestalten zu verleiblichen, es in diese substanziell hineinzubinden. Mufs nicht das Einzelne, das Zerstreute, das Auseinandergebundene, wenn ich so sagen darf, anders sich im Geist manifestieren als das Wesen, das alles in Eins und in absoluter Aktualität in sich enthält?

Psil.: Montanus — die Farben! Die Natur in ihren Gestaltungen mufs sich farbig offenbaren. Ich weifs nicht, woher ich die Gewifsheit habe. Es ist wie eine Intuition.

Mont.: Eine Intuition. Aber jetzt halten wir ein. Denn nun würden wir uns in eine Philosophie des Lichts und der Farben verlieren. Es kam mir eigentlich nur auf die Einsicht an, dafs die Geister, die aus dem Geist der Natur geboren werden, ein anderes Wesen und Aussehen haben müssen als die Geister, die in dem Geist Gottes urständen. Denn wie der qualifizierende Geist, so das Qualifizierte.

Psil.: Geister, die im Geist Gottes urständen? Engel?

Mont.: Ja. Denn jetzt sind wir endlich zu ihnen gekommen, die solange hoch über uns schwebten.

Und der polare Gegensatz zwischen Dämonischem und Englischem wird uns nun in seiner ganzen Radikalität aufleuchten. Wir unterschieden bisher Hungergeister oder Geister aus Mangel und substanzielle Geister, unterschieden andererseits geistgeborene Geister und naturgeborene Geister. In diesem zweiten Gegensatzpaar gehören Dämonen auf die eine Seite, Elementargeister und Engel auf die andere. Aber wenn wir nun den Ausdruck „von oben her qualifiziert" im prägnanten Sinne nehmen, so würden doch die Engel wieder ihre besondere Stelle erhalten.

Psil.: Die Elementargeister gehören sozusagen einem Reiche der Mitte an — zwischen Untiefe und Höhe. Aber, Montanus, weshalb sprechen Sie immer nur von diesen und von den Engeln? Sind es die einzigen substanziellen Geister, die man wesenhaft absondern kann?

Mont.: Soviel Substanzielles, soviel Atmendes; soviel Atmendes, soviel Geist; soviel Geist, soviel mögliche Geister. Hier gibt es keine Begrenzung. Daſs wir aber jene herausheben, liegt an der Möglichkeit, an ihnen besonders viel Typisches und Wesenhaftes einzusehen. Einem Reiche der Mitte, sagen Sie, gehören die Elementargeister an, sofern eben die Natur selbst ein Reich der Mitte darstellt?

Psil.: Ja, so dachte ich.

Mont.: Und hier aus dem aufsteigenden Geist der von unten her substanziierten Natur lösen sich auch

diese Geister heraus und kommen aus dem Bann dieser farbigen und dämmerhaften Atmosphäre nicht heraus?

Psil.: Diese Fassung führt unmittelbar Wald und See, Berg und Wiese herauf.

Mont.: Es sind substanzielle Geister, insofern die Dimension, in deren Geist sie urständen, die Natur, eine selbstausgewirkte und leibhafte ist. Aber, nicht wahr, die Natur hat ja die ganze Unruhe des sich Gestaltens und Leibens noch in sich — sie ist nie fertig, ruht nie im ein für allemal entfalteten Bestande ihres Wesens?

Psil.: Sagten wir nicht, daſs es zum Wesen alles Lebendigen gehöre, sich immer neu aus sich selbst zu schöpfen und zu gestalten?

Mont.: Sodaſs also auch Gott diese ewige Unruhe in sich selber hätte?

Psil.: Die Unruhe des Lebens selber —

Mont.: Aber ist denn nicht Gott gerade der von Ewigkeit zu Ewigkeit restlos in sich Substanziierte? Wo kann da die Unruhe eines erst „Werdens“ ihre Stelle finden?

Psil.: Verwechsele ich zwei Sachen? Es scheint fast so. Die ewige Aktualität des sich Gestaltens, vereint sie sich mit der Ruhe des vollkommen Gestalteten?

Mont.: Besser lassen sich jetzt die beiden entscheidenden Punkte nicht ausdrücken. Das ewige Atmen des in absoluter Lebendigkeit in sich Ruhenden — und diese immanente Bewegung zeigt doch eben

nur, soweit sie reicht, das Leben, die Unfixiertheit, die Geistigkeit des Seins an — ist etwas radikal anderes als die Notwendigkeit einer immer neuen Erhebung aus unentfaltetem Grund zum entfalteten Dasein!

Psil.: Aber auch der Urzeuger, schienen Sie anzudeuten, steigt auf aus dem Grunde des Urlebens —

Mont.: Ist der von Ewigkeit zu Ewigkeit Aufgestiegene —

Psil.: Die beiden Gegensatzpaare sind also: Starre oder Fixiertheit der Gestaltung und Lebendigkeit einerseits, Übergang aus Potentialität in Aktualität und pure Aktualität andererseits.

Mont.: Sehr richtig. Die Natur aber ist ja die Dimension des Übergangs aus der Potenz in die Aktualität. Wir würden ihr Eigentümlichstes nehmen, wenn wir sie nicht in ihren unerschöpflichen Gestaltungen immer neu aus dem dunklen Grunde bloſser Potentialität zur entfalteten Aktualität des Seins aufsteigen lieſsen.

Psil.: Auch die „erlöste“ oder „verklärte“ Natur?

Mont.: Die aus der Starre, der Vermaterialisierung, der Entgeistung befreite! Ich denke, ja. Hier gerade sehen wir, wie wenig diese beiden Dinge miteinander zu tun haben. Dieser dunkle, verbergende Grund, aus dem die Naturgestalten erwachsen und der sie wieder in sich zurücknimmt und zurückbirgt — er ist das spezifisch Irdische, das unaufhebbar Reizvolle aller Natur.

Psil.: Es ist merkwürdig — als Sie vorhin von der verklärten Natur sprachen, überkam mich das Gefühl möglicher Sehnsucht nach der dunklen, schweren, irdischen Natur, Sehnsucht nach dem bergenden Schofse fruchtbarer Erde, aus dem alles hervorkommt. Jetzt sehe ich, befreit, dafs wir dergleichen nicht zu fürchten brauchen. Sie lächeln.

Mont.: Dafs der „Himmel" nicht nimmt, sondern gibt. Der in falsch orientierter Spiritualisierung anscheinend entleerende, verflüchtigende und lebentötende hat schon manchem Angst gemacht. — So werden also wohl auch die Geister, die aus dem Geist dieser irdischen Natur qualifiziert sind, an ihrer Unruhe und der Vergänglichkeit aller ihrer Gestaltungen teilnehmen?

Psil.: Und auch, Montanus, wie es mir scheint, an dem dunklen Lebensgrunde, aus dem sie, sich selbst nicht verstehbar, hervorwachsen.

Mont.: Aber sie sind und bleiben geistgeborene Geister. Es würde ihr Bild wesentlich verfälschen, wenn wir die abgründig aus sich treibende und quellende Potentialität dieses Urgrundes in sie selbst hineinverlegen wollten —

Psil.: Dann würden sie zu „seelenhaften" Geschöpfen?

Mont.: Ja, mein Psilander. So aber sind und weben sie nur in und aus dem Geist der schon aktualisierten und ausgewirkten Natur. Aber dennoch hatten Sie recht, und haben das Entscheidende herausgefühlt. Es liegt

etwas Dunkles über ihnen und um sie. Sie sind sich selbst nicht verstehbar, weder in ihrem Kommen, noch in ihrem Gehen. Die Natur, in deren Geist sie qualifizieren, schließt sich mit der Verhülltheit und Undurchdringlichkeit ihres nur immer und überall hervorgehenden, nie in erfüllter Aktualität restlos „aufgegangenen" Seins um sie zusammen. Die Engel aber, Psilander, stehen vor uns in der strahlenden Gewißheit ihrer selbst!

Psil.: O, — das war ein Sprung und ein plötzliches Aufgehen von längst Erwartetem.

Mont.: Jetzt ist die Polarität zum Reiche der Tiefe deutlich geworden. Sie verstehen es jetzt, wenn man hier den Ausdruck „Reich des Geistes" braucht. Obwohl doch die Dämonen „auch Geister" sind —

Psil.: Weil jetzt erst die vollkommene, die ewig aktuelle, die restlos lebendige Substanzialität erreicht ist —

Mont.: Die eo ipso eine geistige ist. Jetzt sehen wir die Dämonen vor uns als die „gestalteten" und personifizierten „Abgründe" in sich selbst, in denen das Leben unheimlich, weil noch unter der Decke allen Daseins treibt und quillt — monadisch in diese ihre eigene leere und doch von jagender Unruhe erfüllte Untiefe versenkt — hungernd aus ihr nach Dasein, Entfaltung, Fülle und Licht — machtvoll nur durch die Unbezwinglichkeit dieses sie besitzenden Urlebens, das sich einer jeden Daseinsstelle, die ihr „Raum" gibt,

bemächtigen muſs — machtvoll und wirksam also nur durch ein persönlichstes und, mag es auch in einschmeichelnder und flehender Form geschehen, eo ipso brutales Besitzergreifen — die geschwängerten, die ganz und gar potentiellen, sich selbst fremden und in sich selbst unfreien — heischende, begehrende, gestaltungssüchtige Mächte, unentbehrlich in der herrischen Kraft ihres Urlebens, furchtbar in der vernunftlosen Unfreiheit ihres besessenen Willens. Und die englischen Geister?

Psil.: „In der strahlenden Gewiſsheit ihrer selbst" —

Mont.: Gestaltet und genährt von einem Geist und erfüllt von ihm, in dem alles Urleben in glorreicher Fülle, Selbstheit und Wesenhaftigkeit aufgegangen ist, nichts Dunkles, nichts Unerlöstes, nichts Unausgewirktes hinter ihnen, aus sich selbst herausgestellt und erwachsen zu vollkommener Gestalt, bar alles Unruhe heischenden Lebens, freie Besitzer und Verwalter ihres ganz und gar manifesten und gestaltsmäſsig befriedeten Seins, in eigener Fülle stehend, aus sich herausgewendet, ewig bereit zu Dienst und Hingabe mit süſser Sachlichkeit und beschwingtem Ernst —

Psil.: Dies letzte jetzt, Montanus, sagt so viel, ist aber plötzlich unphilosophisch gefaſst —

Mont.: Unphilosophisch, weil dem dunklen Gefühl überlassend, weil unexpliziert? Sachlichkeit ist Hingabe. Aber süſse Sachlichkeit? Ist hier nicht ein letztes lächelndes sich Bewahren? Kein subjektives

sich Bewahren, das restloser Hingabe entgegensteht. Sondern ein stilles Stehenbleiben in eigener Umfriedung — Und der beschwingte Ernst? Auch Ähnliches. Nicht von den Dingen herabgezogen zu sein, sondern sie zu tragen — wissend um letzte, allerletzte Unbedeutendheit und Unwesentlichkeit gegenüber dem Einen — Sprechen wir nicht mehr von Engeln. Wer will ihre Süfse und Majestät mit Worten verdunkeln und beschweren?

Psil.: Aber wie ist aus dieser Sphäre und diesem Sein so etwas wie ein „Fall" und „Abfall" auch nur der Idee nach möglich? Jetzt verstehe ich es wiederum gar nicht mehr.

Mont.: Ich auch nicht. Aber wir wollen nicht aufhören, hierüber nachzudenken. Auch den Menschen können wir uns ja nicht erobern, ohne ein wenig hierüber zu wissen. Aber vielleicht sind wir weit genug, um doch gewisses Wesentliches an ihm aufzudecken und aufzubauen. Übrigens, was Luzifer betrifft, so vergessen Sie nicht, dafs er niemals mit einem Dämon verwechselt werden darf. Er kommt von oben und nicht von unten. Aus dem Reiche des Geistes und nicht aus dem der Urnatur. Vielleicht war es gerade sein Begehren, sich wie Gott in diesen letzten Urgründen selbtherrlich zu substanziieren. Das einzige, was ihm versagt war und in alle Ewigkeit versagt bleiben mufste.

Mont.: Haben wir uns jetzt genug mit Tieren und Pflanzen und Steinen, mit Dämonen, Engeln und sonstigen Geistern herumgetrieben, um uns nun auch an den Menschen heranzuwagen?

Psil.: In all den Kreisen, die wir um ihn herumzogen, war ja der Blick doch letztlich auf ihn gerichtet. Ich habe es stets gefühlt.

Mont.: Dem Tiere gegenüber war uns der Mensch der Aufgerichtete, der Nackte?

Psil.: Aber diese Bestimmungen harrten eigentlich noch der näheren Erläuterung.

Mont.: Wir hatten aber ein zweites Bild, das vielleicht schon etwas mehr besagte. Das Tier ist das in sich ertrunkene, der Mensch das aus sich auferstandene Wesen. Auf der Suche nach dem „Element", das dem Tiere noch über dem Kopfe zusammenschlägt, aus dem der Mensch aber errettet erscheint, gerieten wir ja ursprünglich so weit seitwärts.

Psil.: Als wir die Quall fanden, aus der heraus ein jedes Naturwesen leibt, west und geistet.

Mont.: Ihr also ist das Tier noch ganz und gar ausgeliefert, der Mensch aber entstiegen?

Psil.: So scheint es, ja.

Mont.: Was aber heißt nun dieses Entstiegensein? Wie können wir es näher charakterisieren?

Psil.: Charakterisierten wir es nicht schon, als wir vom Dämon sprachen?

Mont.: Der, besessen von dem ihn jagenden Leben, sich nicht in ihm zu gestalten und es leibhaft zu besitzen vermag?

Psil.: Ja, auch er kann nicht herauf und heraus aus seiner eigenen Untiefe.

Mont.: Wohl aber der Stein, die Pflanze, das Tier?

Psil.: Sie sind leibhaft, was sie sind — es ist richtig —

Mont.: Heraus- und heraufgehoben aus bloſser Potenz zur erfüllten Aktualität ihres Wesens?

Psil.: Ja —

Mont.: So muſs also doch die Ersunkenheit der Tiere in sich und die der Dämonen eine verschiedene sein, da ja doch die Tiere ihres Wesens ebenso habhaft sind wie alle leibhaften Naturentitäten.

Psil.: Gewiſs —, da steckt irgendeine Äquivokation. Und doch — es ist da etwas Gemeinsames, was bei Stein und Pflanze fehlt.

Mont.: Daſs das Tier etwas „Dämonisches“ hat, sahen wir ja längst.

Psil.: Als wenn das Tier seiner doch wiederum nicht so habhaft wäre wie Stein und Pflanze.

Mont.: Obwohl es doch höher steht auf der Stufenleiter der Naturentitäten.

Psil.: Das gerade setzt mich momentan etwas in Verwirrung.

Mont.: Können wir denn nicht sagen, Psilander, daſs der pure Stoff, das Gold z. B. oder das Wasser, in ein leibhaftes Wesen gesetzt ist, seiner Fülle also wahrhaftig habhaft ist, ohne sie doch zu besitzen?

Psil.: Aber dieses galt uns doch eben als „Besitz" des Wesens im Unterschied zum bloſsen Besessensein des Dämon.

Mont.: Gut. Doch ist es nicht — beim Gold und beim Wasser — ein gleichsam unbesessener Besitz? Eine Habe, die doch der pure Stoff nicht eigentlich hat?

Psil.: Weil er tot ist?

Mont.: Nein — mag er tot oder lebendig sein, darüber sprechen wir jetzt nicht. Aber der Stein bleibt sich in seinem eigenen ausgewirkten oder leibhaften Wesen selber fremd.

Psil.: Ich verstehe — wir sind bei dem, was wir längst sahen, was uns schon für den Wesensunterschied von Pflanze und Tier ausschlaggebend erschien. Das Tier besitzt sich, ist Herr über sich und kann infolgedessen selbsteigene Aktionen ausführen, die Pflanze nicht. Und der pure Stoff erst recht nicht.

Mont.: Erst recht?

Psil.: Er ist seiner noch weniger habhaft als die Pflanze.

Mont.: Es dürfte vielleicht hierin kein Unterschied zwischen Stein und Pflanze bestehen. Beide sind sich selber schlechthin aufgeladen. Beide sind was sie sind,

ohne doch zu „haben“ was sie sind. Obzwar sie beide in der Fülle ihres Wesens ruhen.

Psil.: Früher sagten Sie, wenn ich mich recht erinnere, daſs in der Pflanze die substanziierende Quall eine persönliche oder selbsteigene, eine aktuelle Stätte gefunden hat, während sie in den puren Stoff nur der Potenz nach hineinwirkt —

Mont.: Und zugleich, daſs zwar in der Pflanze die Quall eine persönliche Stätte hat, aber nicht hinwiederum die Pflanze in ihrer Quall — während eben beim Tier jener eigentümliche Durchbruch geschehen ist, der es in die eigene Tiefe seines qualifizierenden Lebens „hinabsinken“ läſst und aus ihr heraus leben, erleben und agieren.

Psil.: Sein eigenes Sein ist wie eine offene Wunde in ihm —

Mont.: Wenn ich das gesagt hätte, so hätte ich gefürchtet, Sie würden mich nicht verstehen. Und nun sagen Sie es so einfach selbst.

Psil.: Ich könnte auch kaum genauer angeben, was ich eigentlich damit gemeint habe und meine.

Mont.: Wo die Seele frei wird, ist das Wesen zum Ungrund seiner selbst hin offen, nicht mehr geschlossen, nicht mehr gesichert vor sich selbst — sollte man das nicht eine Wunde fast nennen können.

Psil.: Mir ist jedenfalls jetzt klar geworden, daſs an diesem Durchbruch, wie Sie es nennen, dieses beides hängt: daſs einerseits das Tier Herr über seinen Leib

zu sein vermag und damit das formale Wesen der Pflanze weit überflügelt, daſs aber gerade damit auch dieses eigentümliche Faktum des Ersunkenseins in sich zusammenhängt.

Mont.: Mit diesem Hineinsinken in sich oder in die eigene Untiefe wird das Tier frei von seinem Leibe, in den es wie die Pflanze leibhaft hinausgewirkt ist?

Psil.: Ja.

Mont.: Und damit eben Herr über denselben?

Psil.: Und doch besitzt es ihn noch —

Mont.: Diese seinsmäſsige Freiheit ist keine Abtrennung! Das eben gilt es zu sehen und zu begreifen, daſs das in seiner Habe, d. h. in der ausgewirkten Fülle seines Seins ruhende und sie durchwohnende Wesen noch einmal gleichsam in sich zurückgehen kann, ohne etwa damit sich selbst zu verlieren und nun von diesem geinnerten Punkte seiner selbst aus — hier eben vermag jener Durchbruch zu geschehen! — sich selbst beherrschen kann. Aber Sie verstehen, das ist als wesensmäſsige Konstitution gemeint, nicht als Aktion oder Genese.

Psil.: Doch, ich verstehe und habe sie im Grunde längst verstanden: diese Habe, die nun auch gehabt wird und die eben gehabt werden kann, weil das betreffende Wesen nicht schlechthin von ihr gehabt wird.

Mont.: Vorzüglich. Aber beim Tier, nicht wahr, erstreckt sich dieses Haben der Habe nur auf die Leibesdimension?

Psil.: Ja. Und Sie werden wahrscheinlich den Menschen vom Tier durch den Hinweis wesensmäfsig abtrennen wollen, dafs seine Habe prinzipiell weiter reicht.

Mont.: Und wohin reicht sie denn also?

Psil.: Wir haben die Linie eigentlich schon gezogen und oft angedeutet. So wie das Tier in seinem Leibe geinnert ist und also Herr über denselben, so ist der Mensch in seiner „Seele" geinnert und frei von ihr und Herr über dieselbe —

Mont.: Sollte es wenigstens sein, könnte es sein —

Psil.: Ja, ja. Und dadurch besitzt er Selbstbewufstsein, Verstand, Sprache, Geist.

Mont.: Halt, halt — jetzt schlagen die Wogen über uns zusammen und aus Erkenntnis wird Wirrsal. Selbstbewufstsein, Sprache, Vernunft, Geist —

Psil.: Ich bin sehr kleinlaut.

Mont.: Hier liegen in der Tat Fufsangeln. Wie ist es denn mit dem Dämon? Wenn es Sie nicht sehr verstimmt, dafs wir — endlich beim Menschen angelangt, wie es schien — wieder von diesen mystischen Unwesen beginnen: ob nicht auch sie eine Sprache haben, ob sie sich nicht im Drohen, Drängen und Befehlen, im Bitten und Schmeicheln, im leidenschaftlichen Rasen persönlich ausdrücken könnten.

Psil.: Allerdings —

Mont.: Sie selbst haben es schon einmal so fixiert und deuteten dabei darauf hin, dafs es sich hier schon um Personen oder dergleichen handele.

Psil.: Und da schon warnten Sie mich —

Mont.: Sollten Dämonen wirklich Personen sein?

Psil.: Wenn ich den Menschen dagegen stelle, so scheint hier allerdings ein erheblicher Unterschied deutlich zu werden.

Mont.: Oder auch, wenn Sie an einen Engel denken?

Psil.: Auch beim Engel das Moment des Aufrechten — das ist es ja eben, daſs dieses den Dämonen ebenso zu fehlen scheint wie den Tieren und daſs es bei beiden mit dem zusammenhängt, was wir ihre „Ersunkenheit" in sich selbst nannten.

Mont.: Die also der Möglichkeit einer Art Verstandes oder wie man es nennen soll, nicht entgegensteht?

Psil.: Aber doch bei den Tieren. Das gerade bringt mich in Verwirrung. Immer glaubte ich, wenn überhaupt, so läge hier eine absolute Grenze.

Mont.: Wäre es nicht möglich, daſs auch ein Tier, ein Löwe oder ein Wolf, zu sprechen begänne?

Psil.: Ich verstehe nicht —

Mont.: Ich meine nicht das faktische Tier, so wie es ist. — Es ist stumm, ist vielleicht stumm geworden — ich weiſs es nicht. Ist es wesenhaft unmöglich, sich ein sprechendes Tier zu denken? Würde das Tier hiermit aufhören, Tier zu sein?

Psil.: Dichter und Märchen sprechen von Sonntagskindern, die „die Stimmen des Waldes" vernehmen —

Mont.: Des Waldes — also auch der Bäume, der Pflanzen?

Psil.: Es scheint. Und nun, Montanus, werden auch gleich die Steine reden.

Mont.: Und wenn, dann sicher Gescheiteres als wir. Doch was meinen jene mit den Stimmen des Waldes, die dem Helden kund werden?

Psil.: Es ist ein Bild für die tiefere Erkenntnis vom Wesen der Dinge und der Natur, die jener haben mag.

Mont.: Aber ein sehr konkretes Bild. Das die Form, in der diese tiefere Erkenntnis zuwächst, in ganz bestimmtem Sinne festlegt. Daſs nämlich die Dinge ihr Wesen im „Wort" aussprechen und dieses Wort von dem Weisen vernommen wird. So möchte ich es ausdrücken.

Psil.: So gewendet erinnert es an das, was Sie über den objektiven Geist sagten.

Mont.: Und müssen denn nicht Geist und Wort nahe zusammenhängen? Sie sahen es ja schon vorhin — nur daſs Sie beider Möglichkeit erst beim Menschen beginnen lieſsen. Jetzt aber, da uns wieder einfällt, daſs ein jedes naturlebendige Ding so etwas wie „Geist" haben mag, kommt es uns vielleicht nicht mehr so absurd vor, auch von der Möglichkeit — der Möglichkeit, Psilander, nicht mehr! — eines faktischen sich Aussprechens zu reden.

Psil.: Aber es ist nicht etwa dasselbe, sich im frei verströmenden und das Wesen frei ausatmenden Geist zu manifestieren oder sich im Wort auszusprechen?

Mont.: Nichts Verschiedeneres könnte es geben.

Psil.: Und doch hängt beides engstens zusammen —?

Mont.: Was lebendig atmet, hat Geist. Nur was lebendig atmet und also Geist hat, kann sich auch im Wort aussprechen.

Psil.: Nichts Verschiedeneres — also um einen Gegensatz in der Manifestationsweise handelt es sich?

Mont.: Um einen Gegensatz, den wir längst kennen. Zwischen Leiben und Geisten.

Psil.: Der Leib? Er ist doch nicht das Wort?

Mont.: Nein. Er ist nicht das Wort im eigentlichen, selbständigen Sinn. Und doch — um nur erst einmal an die Wortbedeutung dessen was „Wort" ist heranzukommen — kann man nicht zum Beispiel den Leib der Pflanze das „Wort" nennen, in dem sie ihr Wesen zusammengefafst, geformt und fixiert niederlegt und ausspricht?

Psil.: Allerdings ein mögliches Bild. Aber wie komme ich von hier zum wirklichen Wort? Ich meine, dafs man da doch die Dimension des Leibes verlassen und in die des Geistes aufsteigen mufs.

Mont.: Gut. Aber könnte es nicht in der Dimension des Geistes nun wiederum so etwas wie ein Leiben geben?

Psil.: Von einem spirituellen Leiben sprachen wir schon.

Mont.: Aber doch auch nur in dem primären Sinne des sich erst einmal für sich und in sich selbst Gestaltens, Innerns und Setzens. Das ist der wirkliche

„Leib", das „Wort" auf erster Stufe, wie man es nennen kann.

Psil.: Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott — die ganze Zeit schon schwebt es mir auf den Lippen.

Mont.: Wieder das brennende Zentrum. Ja, ist denn dieses „Wort", der Sohn Gottes, nicht das zusammengefafste, verinnerlichte, verleiblichte Wesen des Urzeugers?

Psil.: Das wiederum eine Person sein soll?

Mont.: O Psilander, an dieser Stelle des Urgeistes sind immer nur die höchsten Gestaltungsformen möglich. Schon beim Geist war daran zu erinnern. Doch lassen wir das jetzt.

Psil.: Also von einem Wort auf zweiter Stufe mufs man reden, wenn man an das wirkliche Wort, das Wort im engeren Sinne herankommen will?

Mont.: Wenigstens versuchen kann man es.

Psil.: Von einem Leiben auf zweiter Stufe, wenn ich recht verstehe? Einem Leiben im Geist?

Mont.: Wenn die reell geleibte Entität sich im Geist ausatmet und dieses Ausgeatmete sich selbst und als solches innehält, formt und fixiert — vielleicht ist hier der Geburtsort des Wortes?

Psil.: Sie wenden es so, als spräche jeder nur sein Wesen aus —

Mont: Und ich glaube auch, dafs hierin der letzte Grund und Sinn des Sprechens und des Wortes liegt.

Auch beim Menschen. Das werden wir, denke ich, noch sehen. Aber zunächst: daſs eine Blume etwa, wenn sie sprechen könnte, nur von sich selbst spräche — das ist sofort einleuchtend?

Psil.: Weil sie keine Erkenntnis von anderem hat?

Mont.: Hat sie überhaupt Erkenntnis? Könnte sie Erkenntnis haben?

Psil.: In einer unserer allerersten Unterredungen bezeichneten Sie es als sentimentale, unsachliche Auffassung, der Pflanze irgend etwas dergleichen einzulegen. Ich habe es nicht vergessen.

Mont.: Also z. B. Empfindung?

Psil.: Ja, gerade Empfindung.

Mont.: Und da erst recht wohl Erkenntnis?

Psil.: Ich denke wenigstens.

Mont.: Denn wenn sie sich selber nicht einmal in der Empfindung hat, wie soll sie sich selber und anderes in der Erkenntnis haben. Sie ist ja ein radikal unpersönliches Wesen. Ihr Wesen ist ausgeschöpft in und mit der lebendigen Gestaltung ihrer selbst.

Psil.: Aber von einem Geist und von einem möglichen sich Aussprechen derselben zu reden, halten Sie nicht für unsachliche Auffassung?

Mont.: Wenn man dieses beides selbst sachlich nimmt, nicht. Und das kann man. Ja man muſs es um an die letzte Wesenswurzel dieser Dinge zu gelangen. So wie sich das lebendige Wesen unpersönlich im Geist veratmen, frei darbieten und manifestieren

kann, so könnte es sich auch unpersönlich im gefafsten und fixierten Geisteswort aussprechen.

Psil.: Das aus der Pflanze hervorginge oder -tönte, ohne dafs sie es selber weifs —

Mont.: Und wichtiger: ohne dafs sie es selber formte oder setzte! Daher sagen Sie richtig: es würde aus ihr hervorgehen oder -tönen. Tönen nämlich, wenn es nicht nur ein Geistwort wäre, sondern in einem materiellen Kleid erschiene.

Psil.: Ich verstehe jetzt, dafs die Pflanze nur von ihrem eigenen Wesen sprechen, nur dieses im Wort verlautbaren könnte. Wenigstens solange man sie eben sachlich-wesenhaft auffafst.

Mont.: Denn was soll sich anderes aus ihr heraus formen als sie selbst!

Psil.: Ja.

Mont.: Und verstehen Sie auch, dafs letztlich ein einziges Wort genügen müfste, um ihr Wesen also im Geist fixierend zu offenbaren?

Psil.: Ein einziges Wort?

Mont.: Der „Name", in den sie eingesiegelt ist, der Logos ihres Seins.

Psil.: Die Idee, nach der sie geformt ist?

Mont.: Ja, vielleicht können Sie auch so sagen.

Psil.: Jetzt aber, Montanus, fährt mir alles durcheinander. Jetzt sprechen wir von einer Idee, nach der eine Pflanzenart geformt ist, von einem einzigen Namen, in den ihr Wesen gleichsam hineingesetzt ist — und

früher? — Lehnten Sie nicht die „apriorischen Gestaltseinheiten“ als Scholastizismus ab? Sagten Sie nicht, dafs da das rein Naturhafte, das dunkle Drängen und Suchen, der Zufall in der Gestaltung, die auf- und absteigenden Reihen des mehr oder weniger Geglückten und Vollendeten zu kurz kämen? So habe ich es wenigstens verstanden.

Mont.: Und Sie haben es gut verstanden. Ach, Psilander, hier stehen wir an einem der allerschwierigsten Punkte, an dem wir uns wohl mit unserem reflektiven Verstande vergeblich die Zähne ausbeifsen würden. Mit dem die letzten Gegensätze fast aller grofsen Philosophien irgendwo zusammenhängen. Natürlich gibt es eine Synthese. Aber nur der Visionäre mag sie einmal in glücklichen Augenblicken erschauen. Wir können nur suchen, tasten, nach allen Seiten die Augen offen halten. Es ist so, wie Sie sagten: der hat Natur noch nicht begriffen, der nicht in aller Gestaltung das blinde Drängen aus urhafter Tiefe, den nackten Hunger nach Gestaltung und Leibung an sich selbst, sei es „wie immer“, die immer erneuten Sackgassen, Verirrungen, halben und grotesken Versuche und Würfe, die bald zu dieser, bald zu jener Art führen und sich nun — glücklich im Besitze doch einer Form wahrhafter Leibung und Wesung — über unüberblickbare Zeiträume hinaus weiter fortpflanzen und als solche bewahren — wer das alles noch nicht mitbegriffen hat, der hat auch Natur noch nicht begriffen. Hier ist der

nicht zerstörbare Boden für alle evolutionistische, alle „vitale“ Auffassung der Natur, für alle Auffassung, die in die Tiefe zu blicken versteht, ins Chaotische, die auf einem Gefühl für das „ungeheure Drängen des Lebens“ gründet. Und dennoch: wer hinwiederum nicht gesehen hat, daſs über jeder Gestalt der sie — wie sie nun einmal ist — segnende Logos steht, der ihr den Namen gibt, der all ihr Wesen umschlieſst — nein, es ist nicht nur dies doch auch schon kaum Ausdrückbare! Sehen Sie, mein Freund, eines ist ja gewiſs, und alles was wir bisher sahen, führt uns darauf hin — ohne die zeugende, leibende und belebende Kraft der Gottheit wäre kein Ding.

Psil.: Bisher zeigten Sie mir, daſs ein Ding nur werden kann, was es ist, wenn es — aus der Untiefe der alles und jegliches in bloſser Potenz verschlieſsenden Finsternis herausgehoben — nunmehr sich in seiner eigenen Fülle sammelt, innert und gestaltet und aus dieser sich verströmend und ausatmend wieder ausgeht.

Mont.: Woher aber die Möglichkeit und Kraft zu dieser Erhebung, Sammlung und zu diesem leibenden Leben in sich selbst?

Psil.: In ihm selbst, in seinem urhaften Drängen — liegt sie nicht hier?

Mont.: So wäre es ja wirklich ein selbstschöpferisches, wie Sie schon einmal sagten.

Psil.: Nein, denn erst müſsten die „Quellen geöffnet“ sein. Dies Bild stammt von Ihnen.

Mont.: Aber das war nun allerdings ein höchst vages Bild, das wenig oder gar nichts besagt. Denn da ist ja keine Schleuse, die nur geöffnet zu werden brauchte, sondern eine in der Ohnmacht bloſser Potenz sich in sich selbst verzehrende Finsternis. Es ist schwer, sich hiervon auch nur einen annähernden Begriff zu machen. Aber man darf ja nicht an so etwas wie einen Samen oder einen fruchtbaren Schoſs denken; denn da ist die Möglichkeit der Wirksamkeit und Entfaltung schon voll und unmittelbar gesetzt. Hier aber, in dem schwarzen Rachen macht gerade die absolute Impotenz das Wesen der Sache aus — die vollkommene Nichtigkeit und Wesenlosigkeit alles Seins, die gerade den brennenden Hunger und die zehrende Unruhe, die Urunruhe, in sich schlieſst. Welche Ruhe dagegen schon über der nur noch nicht entfalteten, der Potenz nach aber schon voll gesetzten Wesenheit, der samenhaften Wesenheit! Sie „hat“ sich ja schon, ohne sich freilich zu haben. D. h. sie ist sich selbst schon durchaus erreichbar. Hier im Abgrund aber macht eben das Moment des „sich selbst in keinem Sinne Erreichen-könnens“ das Wesen der Sache aus. Hier jagt das Sein sich selber nach. Wie sollte es sich je aus sich selbst entfalten können, da es sich gar nicht, auch nicht der Potenz nach, besitzt?

Psil.: Und doch nannten Sie diese Dimension stets die Dimension der schlechthinnigen Potenz —

Mont.: Sie haben recht. Es liegt da eine wesent-

liche Doppeldeutigkeit des Ausdrucks. Potenz heifst „Können", nämlich der Kraft nach, und Potenz heifst „Möglichkeit", nämlich dem Inhalte nach.

Psil.: Der Kraft nach liegen in dieser Untiefe keine Potenzen, wohl aber dem Inhalte nach?

Mont.: So denke ich.

Psil.: Insofern hier nichts ist und nichts aus ihr selbst heraus werden kann, aber doch aus ihr alles werden kann?

Mont.: Ja.

Psil.: Das ist ja die materia prima der Scholastik.

Mont.: Wohl. Aber vergessen Sie mir nicht dieses eine Moment, ohne das mir die ganze Konzeption wesenlos zu werden scheint: nicht etwa wie der Ton für die irgendeiner Idee nach gestaltende Hand des Künstlers liegt diese materia prima, wenn wir sie so nennen wollen, bereit — bereit als passives und geduldiges Formungsmaterial, das die „Materie", nicht aber irgendeinen Inhalt beisteuert! Nein — gerade die „Materie" fehlt ganz und gar und die Potenz zu jeglicher Materie. Es ist ja das Hohle, die Untiefe, die Leere, der Abgrund schlechthin. Es ist richtig: er enthält nichts, auch nur der Potenz nach und kann alles und jegliches werden. Aber er enthält alles und jegliches der Sehnsucht nach, wenn ich so sagen darf, dem Hunger, der Gier nach. Es ist kein totes Material, sondern eine lebendige Nichtigkeit — keine qualitätslose Fülle, sondern eine in allen Qualitäten herumgetriebene Leere.

Psil.: Also gerade das Gegenteil von dem, was mir eben noch als materia prima vor Augen schwebte.

Mont.: Es ist mir nicht deutlich, wieweit die Scholastik selbst diesem oder jenem der zwei einander polar entgegengesetzten Begriffe folgt, die doch das Gemeinsame einer für alle Gestaltungen bereiten, in sich selbst durch und durch impotenten Basis haben.

Psil.: Aber das eine ist eine qualifizierende Basis, das andere muſs alle Qualität aus der Form erhalten — das dürfte doch der gröſste Gegensatz sein, der sich denken läſst.

Mont.: Wohl. Doch liegt hier gerade jene tief verwirrende Schwierigkeit. Das durch und durch Impotente also soll zur Potenz seiner selbst, das Leib- und Wesenlose zur Leibhaftigkeit und Wesenhaftigkeit erhoben werden?

Psil.: Ja.

Mont.: Die Potenz zur Erhebung aus der Untiefe seiner Nichtigkeit, zur wahrhaftigen Leibung und Ausgestaltung und zur lebendigen Wesung im gestalteten Sein — die Kraft zu diesem allem, zur Aktualisierung und Tagwerdung des in der Finsternis sich nichtig Verzehrenden: das ist es, worauf es ankommt?

Psil.: Zur Tagwerdung —

Mont.: Ja. Wie soll man es besser bezeichnen? Und so sind es Lichtkräfte, zeugende, leibende, belebende, die sich des Ohnmächtigen und in Finsternis Verschlossenen erbarmen müssen.

Psil.: „In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen ...“

Mont.: Ja. Hier ist schon vom Menschen die Rede. Und um seinetwillen gehen wir ja diesem allem nach. Aber zuerst gilt es zu sehen, daſs in jedem Ding diese Lichtkraft wirken muſs, damit es überhaupt sein kann, was es ist.

Psil.: Die dreifaltige Lichtkraft —

Mont.: O ja, Sie haben verstanden. Wer anders als die Gottheit, insofern sie sich von Ewigkeit zu Ewigkeit selber zeugt und aus sich erhebt, soll alle Dinge aus ihrer wesenlosen Nichtigkeit herausheben und herausziehen — er der Urzeuger und Vater alles Seins. Wer anders als die Gottheit, insofern sie sich in der glorreichen Fülle ihrer selbst faſst und setzt, insofern sie in geheimnisvoller Sammlung Leib und Wort wird, soll in allen Dingen wirken als Kraft der Sammlung, Leibung, wahrhaftigen Auswirkung und Gestaltung. Wer anders als die Gottheit, insofern sie aus ihrer erhobenen und gesammelten Fülle in freier Kraft und strahlender Glorie als Geist aus sich selber ausgeht, soll auch dort, wo Vater und Sohn in den Dingen der Kraft nach gegenwärtig und wirksam sind, aus ihnen mit und in der Qualität des Dinges ausgehen und es zu einem atmenden, wesenden und lebenden machen? Was ist der Vater ohne den Sohn und Vater und Sohn ohne den Geist? Was das zeugende Prinzip ohne das leibende und was das zeugende und leibende

ohne das geistende? Deshalb heifst es: „im Wort war das Leben" — denn wo immer sich der Vater im Wort setzt und leibt, ist das ausdringende Leben wesenhaft mitgesetzt.

Psil.: Aber, Montanus, — so stark ich jetzt das fundierende und tragende Wirken der Gottheit in jedem Dinge zu spüren glaube — Sie sagen, dieselbe sei „der Kraft nach" gegenwärtig — also nicht selbst und als solche? Hier ist ein Punkt, der mir der entscheidenden Betonung wert erscheint.

Mont.: Ach, mein Freund, was fragen Sie mich hiernach? Ich wage nichts Endgiltiges darüber zu sagen. Aber Sie haben ja natürlich die entscheidende Frage gestellt. Manchmal scheint es uns, als ob die Gottheit, so wie sie in sich selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit und in der ungesonderten Fülle alles Seins als aus sich gezeugte, geleibte, und geistende wohnt, sich nun auch in jedem kreatürlichen Ding und seiner gesonderten Qualität noch einmal zeugt, leibt und lebt? Das wäre ein Stück Pantheismus — allerdings ruhend auf der Grundlage eines strikten und wie mir scheint, in jedem Falle unaufhebbaren Theismus.

Psil.: Insofern die Gottheit erst als in sich selbst vollendet gedacht werden mufs, ehe sie sich in der Kreatur manifestieren kann?

Mont.: Gerade so. Nicht bedürfte sie dieser Glorifizierung in der Natur für ihre selbsteigene Glorifizierung. Aber — sollte es auf dieser Grundlage Möglichkeit

sein? Qualifiziert die Gottheit selbst in dieser Hyazinthe, die vor uns steht? Verherrlicht sie sich persönlichst in dem gesonderten und vergänglichen Sein der Blume, sich in ihr auswirkend und gestaltend? Oder gibt sie in ihrer dreifaltigen Wesenheit nur die Kraft, in der und durch die nunmehr das Ding aus sich selber qualifiziert, durch die es sich selbst und damit erst indirekt die Gottheit verherrlicht, aus der es sich schöpft? Denn ein ununterbrochenes Schöpfen, ein ununterbrochenes Getragen- und Genährtsein wäre es ja — ohne diese letztlich fundierende und tragende Kraft wäre es in einem Augenblick von der Finsternis der Nichtigkeit wiederum verschlungen. So aber vermag es nur aus sich selber zu leiben und zu wesen — nach eigenen Gesetzen, Möglichkeiten und „Begierden" —

Psil.: So wäre dann die Gottheit mit ihrer tragenden Kraft eine Art ununterbrochenen Geburtshelfers?

Mont.: Psilander, Psilander, das ist fast zu scharfsinnig, weil zu ironisch. Aber sehen wir es ruhig einmal so — doch denken Sie daran, daſs diese Kraft in ihrer dreifaltigen Wirksamkeit in das Ding wirklich eingehen, von diesem sich zu eigen gemacht, einverleibt sein muſs, um nun — soweit sie, die immer neu sich darbietende, eine hineingenommene und einverleibte ist — förmlich als die Eigenkraft des durch sie in sich selbst substanziierten Dinges zu wirken. Das ist wesensmäſsig ein äuſserst schwer zu fassendes Verhältnis. Aber gerade in ihm liegt vielleicht die

Möglichkeit einer Synthese zwischen Pantheismus und Naturalismus. Gott, der alles in allem selbst ist und wirkt, tritt zurück, damit die Dinge sie selbst sind und sein können.

Psil.: Tritt zurück, ohne zurückzutreten —

Mont.: Ja, gerade darin liegt es. Denn ohne ihn wären sie nichts. Und in seiner offenbaren, seiner herrschenden Herrlichkeit wären sie wiederum nichts. Sie können nur sein, was sie sind, in und mit seiner dienenden Kraft. „Wer mich siehet (nämlich den aus Liebe Dienenden), der siehet den Vater."

Psil.: Aber Sie sprachen von einem allerschwierigsten Punkt — vorhin schon —

Mont.: Von einem noch anderen Gegensatz zwischen extrem naturalistischer, evolutionistischer, vitaler Anschauung einerseits und einer scholastischen, platonischen, oder wie man sie nennen soll, andererseits — denn hier treffen sich alle diese letzteren, von oben her und nicht von unten her orientierten Auffassungen?

Psil.: Ja. Nur wegen dieses „Punktes", scheint es mir, sind wir jetzt so tief in metaphysische Fragen hineingeraten.

Mont.: Wie die Insekten um das Licht schwirren wir immer wieder um den Mittelpunkt alles Seins herum, von ihm unwiderstehlich angezogen.

Psil.: Und verbrennen uns hoffentlich die Flügel nicht.

Mont.: Und wenn auch. So ist es unser Geschick. Aber den Menschen, den Menschen, mein Freund,

packen wir nicht ohne diese immer engeren Kreise. Doch nun zu unserem verwünschten Punkt. Wenn dem Urleben in der Ohnmacht seiner in sich selbst vergrabenen Wesenlosigkeit die Kraft zuströmt zur selbstherrlichen Wesung und Leibung, dann werden alle in ihm nichtig geistenden Qualitäten in Hunger und Gier hinauf- und hineinstürzen in das „Dasein", in den „Tag", in diese Möglichkeit der Gestaltung, Leibung und Manifestation?

Psil.: So könnte man es sich wenigstens vorstellen.

Mont.: Ist es nun aber denkbar, mein Freund, daſs der natürliche Kosmos, daſs alle Reiche der Natur in ihrer mannigfaltigen Gestalt in diesem wilden Drängen und Suchen von unten her sich fundieren lieſsen?

Psil.: Wenn Sie es so fassen, dann scheint viel eher ein Chaos als ein Kosmos herauszuspringen.

Mont.: Ein Chaos der Fülle, so wie vorher ein Chaos der Leere; ein Chaos des Tages, so wie vorher ein Chaos der Finsternis —

Psil.: In dem alles wird und doch nichts, weil eines das andere unaufhörlich von seinem Platze verdrängt?

Mont.: In dem „alles" wird —? Auch Pflanzen, Tiere, Menschen?

Psil.: Das erscheint allerdings lächerlich —

Mont.: Aber Stoffe? Denn sie sind ja der unmittelbar geleibte Ausdruck der puren Qualität. Ohne alle darüber hinaus liegende Gestaltung.

Psil.: So habe ich es nicht gesehen. Aber es leuchtet mir ein.

Mont.: Doch auch die Fülle der Stoffe vielleicht noch nicht in gesonderter, jeweilig selbsteigener, geschlossener Leibung, in gesetzter Form, sondern — wie Sie gleich richtig sahen — eines das andere in Spannung und Unruhe unaufhörlich verdrängend und so alles in allem und nichts für sich —

Psil.: Das wenigstens schien mir das wesentliche Charakteristikum des Chaotischen zu sein.

Mont.: Und mit Recht. Wie eine ungeheure Lösung also — könnte man es sich etwa so vorstellen?

Psil.: Das Urwasser — zum erstenmal geht mir ein möglicher Sinn auf.

Mont.: Im Schöpfungsbericht scheint das „es werde licht" und das Auftreten der Urwasser eng zusammenzuhängen. Wasser ist recht eigentlich das Symbol der puren, leibgewordenen Klarheit, in der noch keine gesonderte und fixierte Gestalt mit dem Akt der Selbstbeschließung wiederum eine Art „Finsternis" gesetzt hat. Aber lassen wir die Hand von gewagten und unfundierten Exegesen. Wie immer wir das alles nun einzukleiden versuchen oder hier und dort eingekleidet zu finden glauben — es ist doch nichts anderes als Wesenserkenntnis, die uns immer begieriger macht und weiter treibt und uns immer Neues unter diesem oder jenem Bilde plötzlich aufleuchten läßt?

Psil.: Und mich jetzt so sehr begierig macht auf das weitere.

Mont.: Wie nun also vom Chaos zum Kosmos, von dem alles vermischenden und lösenden „Urwasser“ zur gegliederten Natur, vom puren Stoff zu der unerschöpflichen Fülle der vor uns liegenden Gestalten und Gestaltungen gelangen?

Psil.: Ich weiſs es nicht.

Mont.: Was fehlt diesem Chaos, um ein Kosmos zu werden?

Psil.: Die Sonderung, Gliederung, Gestaltung —

Mont.: Eine Art formenden Prinzips also müſste hinzukommen, das nun jede Wesenheit in das ihr eigene geleibte Sein einschlieſst, mit ihm selbst umgrenzt und in es selbst einsiegelt?

Psil.: Ein formendes Prinzip als viertes zu jenen drei?

Mont.: Aber weshalb bedurften wir bisher — so bei der Selbsterhebung der Gottheit in sich — nur dreier Prinzipien? War hier nicht auch von einer wahrhaftigen Gestaltung die Rede?

Psil.: Wir nahmen die Leibung zugleich als Gestaltung.

Mont.: Denn das sich in seiner Fülle Innern war eben das sich für sich selbst und in sich selbst Formen und Gestalten?

Psil.: Ja.

Mont.: Aber eben dies teilt sich sozusagen in zwei Momente: das Ausbreiten der Fülle oder das Fülle-

Gewinnen als solches und das leibende Zurücknehmen und Einformen der Fülle in das sich mit sich umschliefsende und beschliefsende Selbst?

Psil.: Ist nicht das erste der beiden Momente schon in der Erhebung aus der potenzlosen Finsternis eo ipso gesetzt? Besteht nicht diese Tagwerdung, wie Sie sagten, oder diese Erhebung gerade aus dem Füllegewinnen schlechthin —

Mont.: Vielleicht haben Sie recht. Ich weifs es nicht. Aber in einem jedenfalls sind wir einig: dafs die Formung, die leibende Innerung, die Selbstbeschliefsung in bestimmter Gestalt recht eigentlich das Prinzip dessen ist, den wir den „Sohn" oder das „Wort" nannten?

Psil.: Hiernach bestimmten wir ja sein Wesen selbst.

Mont.: Was also das Chaos zum Kosmos macht und beständig in jedem und jedem Augenblicke neu macht, wäre im eigentlichsten Sinne durch dieses leibende, innernde, umgrenzende, gestaltende „Wort" hervorgebracht —

Psil.: Hier ist es aber wieder so: nimmt das Ding die gestaltende und innernde Kraft des Wortes nur in sich hinein, um sich nun aus sich heraus und von sich aus zur Gestaltung seiner selbst zu erheben oder ist es das Wort selbst, das sich in ihm leibt — so wenigstens verstand ich vorhin Ihre Alternative.

Mont.: Sehr recht. Aber ich habe doch immer wieder das Gefühl, als wenn beides letztlich zusammenfiele.

Doch ist vielleicht das erste mehr zu betonen als das zweite, weil die Natur zuerst in ihrer substanziellen Eigenständigkeit gesehen werden muſs. Sonst benimmt man ihr allen Charakter. Aber, Psilander, wenn wir nun diese Potenz zur wahrhaftigen Selbstbeschlieſsung setzen — findet sich nun das Urleben von sich aus und in blindem Drängen durch bis zu den höchsten Stufen, bis zum Menschen etwa, und in alle Gestaltungen hinein?

Psil.: Manchmal schienen Sie es selbst so fassen zu wollen, als ob alle Gestalten nur das blinde und zufällige Resultat eines Gestaltungsstrebens schlechthin seien — das wie immer im Dasein eine durch diese oder jene Bedingungen so oder so ausschlagende Manifestation sucht. Aber ich weiſs, daſs wir jetzt an dem Punkte sind, zu dem Sie hinführen wollten. Denn dann scheint ja plötzlich über jeder ausgewirkten Gestalt eine „Idee" zu stehen, nach der sie geformt ist.

Mont.: Über jeder und jeder Pflanzenart also etwa eine andere und andere?

Psil.: Ich weiſs nicht —

Mont.: Oder gibt es gewisse allgemeinere „Leitideen", um mich vorläufig einmal so auszudrücken, die nun, in verschiedenen Arten mehr oder minder vollkommen realisiert, mehr oder minder vollkommen und rein ausgeleibt sind?

Psil.: Das würde jenem von Ihnen so oft betonten Moment vieler und oft miſsglückter Würfe mehr entsprechen.

Mont.: Als wenn sie alle einer bestimmten Formidee nacheiferten, der sie doch ihrer verschiedenen Urqualität und anderer äußeren Bedingungen zufolge nur in sehr verschiedener Weise gerecht werden können?

Psil.: An verschiedene Urqualitäten dachte ich eben gar nicht.

Mont.: Aber immer sprachen wir doch von einem durchqualifizierten Urleben, das eben als solches zur Wesenhaftigkeit aufdrängt. Denken Sie an eine Palme. Ist das Schema ihrer Gestalt durch eine bestimmte Formidee aus einer für jeden Inhalt gleichgültigen Materie herausgezogen worden — oder hat sich eine bestimmte Urqualität, sich nährend von den ihr adäquaten Naturkräften, zu gerade dieser Gestalt durchgerungen — gezogen und geleitet allerdings von einer allgemeinsten Gestaltungsidee, ohne die, wie mir scheint, auch nicht die geringste Erhebung über den bloßen Stoff hinaus möglich wäre. Oder ist es die Konstellation der wirksamen Kräfte selbst, die diese und keine andere Urqualität erwecken? Ist es alles in merkwürdigem Ineinander, und wo liegen dann die Bestimmungsgrenzen des Einzelnen?

Psil.: Die Gestaltungsidee, ohne die auch nicht die geringste Erhebung über den bloßen Stoff hinaus möglich wäre, sagen Sie?

Mont.: Die pure Leibung in gesonderter Umgrenzung und Selbstbeschließung kann nur zum Stoff führen. Er ist ja die reine, die schlicht gesetzte Substanziali-

sierung in immer neuer Form, in immer neuem Wurf. Hier genügt die leibende Potenz an und für sich, und diese Leibung ist eben die „Idee", die über dieser niedersten Dimension steht, oder der Logos, der sich in ihr auswirkt. Aber die Pflanze? Wir nannten sie das Gestaltswesen katexochen. Inwiefern ist sie ein über die pure Leibung hinaus Gestaltetes?

Psil.: Insofern sie zu einer ganz bestimmten Form aufwächst und eben in dem Auswirken und immer wieder Neusetzen dieser bestimmten Form ihr Wesen besteht.

Mont.: Aber liegt nur in der Tatsache der lebendigen Gestaltung selbst eine „Erhebung" über die pure Stoffleibung? Oder spricht auch die durch alle Einzelformen durchgehende allgemeine Gestaltungsart selbst diese Erhebung aus?

Psil.: Ich verstehe noch nicht.

Mont.: Sind alle die verschiedenen Formen ganz wahllos aneinandergereiht und nur faktisch hier so, dort anders beschaffen — oder läßt sich gleichsam eine Idee finden, nach der sie aufsteigen, wenn auch mit vielen Quer- und Seitwärtszügen?

Psil.: Goethe suchte nach der Uridee der Pflanze oder der Urpflanze. Ich bin nicht Botaniker genug, um eine Antwort auch nur zu versuchen.

Mont.: Benutzen Sie nur Ihren für das Wesentliche so durchdringenden Blick. Hier kommt es jetzt auf nichts weiter an. Soll man so etwas wie Seetang oder

eine Blütenpflanze als das der Gestaltung nach Höhere bezeichnen?

Psil.: Die Blütenpflanze. Und weshalb? Wohl weil der Aufbau unendlich viel komplizierter ist.

Mont.: Liefse sich nicht zunächst auch das Umgekehrte vorstellen? Liefse sich nicht auch eine höchstausgebildete Blütenpflanze denken, die mit allereinfachsten Mitteln ihr herrliches Resultat erreicht, während eine Moospflanze etwa nur mit gröfstem immanentem Umstand das hervorbrächte, was sie ist? Und bliebe nicht trotzdem jene die „Königin"?

Psil.: Da sind irgendwelche ästhetischen Gesetze mafsgebend?

Mont.: Ästhetische — vielleicht, wenn Sie so wollen; aber ästhetische in einem sehr tiefen Sinne, der das ganze Wesen umgreift — und deshalb nicht, wie Sie jetzt meinten, unsachliche, sondern im Gegenteil sachliche in eigentlichster Bedeutung. Sehen wir nicht deshalb, mein Freund, jene als die höhere an, weil in ihr das Wesen der Pflanze vollends aufgeschlossen und zur reinsten Manifestation gelangt erscheint.

Psil.: Jetzt sehe ich es so, als wenn schon in diesem Moment der Aufgeschlossenheit selber das eigentümlich Bedeutsame, das Höhere läge —

Mont.: Als wenn es eben gerade darauf ankäme, aufzusteigen und in der entmaterialisiertesten Form, die möglich ist, zum Licht hin aufzubrechen?

Psil.: Ja, so etwa. Zum Licht hin —

Mont.: Ist es ein Zufälliges oder ein für das Wesen eminent Bedeutsames, daſs sich die Pflanze in ihrer Entwicklung auf die Richtung Erde — Himmel wie eine Magnetnadel mehr und mehr einstellt?

Psil.: Und zwar als eine aufsteigende von oder aus der Erde zum Himmel —

Mont.: Trefflich. Aus der verschlossenen Potenzialität im bergenden und verbergenden Schoſs der Erde zur aufgeschlossenen Aktualität im Angesicht des strahlenden Himmels — wie ein Auge seinem Licht entgegengeöffnet.

Psil.: Wenn ich Sie recht verstehe, so sehen Sie hierin ein Symbol jener metaphysischen Tag- und Lichtwerdung, oder wie man sie nennen soll, von der wir schon so viel sprachen?

Mont.: Ein Symbol in der Ebene reiner Gestaltung! Aber nicht nur ein Symbol, Psilander. Denn es muſs ja die wahrhaftige Kraft und Potenz in ihr, der Pflanze, sein, so aufzusteigen und sich dem Licht entgegen zu entfalten.

Psil.: Die Kraft auch, meinen Sie, der Entwicklung aus den niedersten Formen, in denen sie noch im Wasser und auf der Erde sich umherwindet bis zu den jeweilig höheren und höchsten, in denen die Aufrichtung erfolgt ist? Verstand ich Sie?

Mont.: O ja, Sie verstanden. Aber bei Ihrem Ausdruck „Aufrichtung“ — fällt uns da nicht der Mensch ein?

Psil.: Der Mensch? Aber eine Aufrichtung ganz anderer Art —

Mont.: Bei der Pflanze bleibt sie auf der Ebene der reinen Gestaltung. Beim Tier aber läfst sich dieser Ausdruck überhaupt nicht anwenden. Das dürfte wohl etwas bedeuten.

Psil.: Wir sagten allerdings schon einmal, dafs das Tier gerade wegen und mit seiner höheren Stellung noch einmal wie zurückgesunken erscheine in das Urleben, in die zu ihm und in ihm frei durchgebrochene Quall.

Mont.: Und ich glaube, wir werden bald darauf zurückkommen. Jetzt aber — wir sprachen von der Potenz, nicht wahr, die dem sich leibenden Urleben innewohnen oder verliehen sein mufs, um über die nur substanzielle Selbstbeschliefsung im Stoff hinaus zu den lichtorientierten Gestaltungen sich erheben und aufsteigen zu können?

Psil.: Ja.

Mont.: Die leibende Potenz ist die Potenz der Selbstbeschliefsung in der Fülle?

Psil.: Ja.

Mont.: Hier aber handelt es sich um eine Selbstbeschliefsung eigener Art, nicht wahr? Um eine solche, die nur in und mit dem Heraufsteigen ans Licht sich auswirkt, die in sich selbst diesen „Zug“ gleichsam nach oben, zur Aufrichtung, Aufschliefsung, Entmaterialisierung hat?

Psil.: Und alle — primitiven wie komplizierten — Versuche und Würfe letztlich leitet —

Mont.: Ja, sie leitet. Die leibende Potenz, die beschliefsende, umgrenzende, gestaltende, in eins setzende war recht eigentlich die des Logos, des Sohnes, des Wortes?

Psil.: Ja.

Mont.: Hier also mufs dieser Logos, indem er sich mit seiner leibenden Kraft einläfst und einsenkt in das zum Dasein aufsteigende Urleben und ihm so die Möglichkeit und Kraft der Selbstumgrenzung in immer neuen und neuen Gestalten verleiht und sie verleihend die Gestalten trägt und sichert — hier mufs er sich zugleich als heraufziehender, zum Licht leitender auswirken! Die durch ihn neu und neu einströmende Potenz mufs mit diesem Streben und Suchen wie mit einer Entelechie gleichsam beladen sein!

Psil.: Der Ausdruck „Entelechie" wollte mir schon immer kommen, wenn Sie vom Leiten, vom Heraufziehen usw. sprachen.

Mont.: Was sind nun aber, von hier aus gesehen, die einzelnen mit sich selbst in ihrem Wesen beschlossenen und sich immer wieder neu setzenden Gestaltsarten? Sind es nicht mehr oder minder geglückte und vollkommene, hier „geratene", dort groteske, hier noch auf vorbereitender, dort schon auf entfalteter Stufe stehende Manifestationen dieser einen Gestaltungsidee,

die in der sie beherrschenden Entelechie lebendig wirksam ist?

Psil.: Also doch, Montanus, sprechen Sie nur von der einen Uridee in jedem Gestaltungsbereich wie hier dem vegetativen! Einzelgestaltung ist Zufall, Bedingtheit, Wurf, Weg —

Mont.: Bedingt durch das gerade hier von unten her Qualifizierende oder was immer?

Psil.: Ja.

Mont.: Wo und wie immer nun aber, Psilander, das Urleben eine Möglichkeit und einen Weg gefunden hat, sich — jener leitenden Idee nach — ins Dasein hineinzuleiben, da ist ja dann doch eine wahrhaftige Wesenheit entstanden, ein Ganzes, ein mit sich selbst Umschlossenes und in seinem bestimmten Gestaltungsmafs daseiend Ruhendes? Da ist ja nun eine Manifestation zuwege gebracht, ein Symbol, ein sich selbst und durch sich selbst hindurch jene Uridee Bezeugendes und Aussprechendes —

Psil.: Die Idee, realisiert in einer bestimmten differenzierten Form.

Mont.: Auch das, wenn Sie so wollen. Aber sollte nicht der leibende Logos oder der eine jede solche Gestaltungsart in der Potenz zu ihrem faktischen Formwesen tragende und sichernde Logos eben diese zur Ruhe mit sich selbst gelangte Gestaltungsart segnen?

Psil.: Ich fühle fast, was Sie damit meinen —

Mont.: Und auch ich kann es nicht viel genauer explizieren. Sehen Sie wiederum diese Hyazinthe. Sie ist aus vielen zufälligen und wesentlichen Bedingungen der Art nach so und nicht anders geworden. Und doch würde man ihr Unrecht tun, wenn man sie gewissermaßen nur so vom naturalistischen, vom wilden Standpunkt aus faßte und betrachtete. Das fühlten wir gleich. Sie ist dann doch wieder die Offenbarung von irgend etwas Wesentlichem — sie scheint genau so wie sie ist, einem in der Urweisheit von Ewigkeit zu Ewigkeit wesenden Gedanken zu entsprechen — und der Weg zu den apriorischen Gestaltseinheiten scheint wieder offenzuliegen.

Psil.: Da ist also der Widerspruch, von dem Sie immer sprachen.

Mont.: Ja. Aber enthält denn nicht, Psilander, der Logos, in dem das unendliche Wesen Gottes glühend in eins gesetzt ist — er, das Herz Gottes, oder sein als Sonne aufgehendes Wesen, wie Böhme sagt —, alle und jede Gestaltungsmöglichkeit in wesentlicher und wahrhaftiger, wenn auch ungesonderter und überzeitlicher Gestalt? Und wenn nun in und mit seiner wesenden, leibenden und leitenden Kraft im in sich selbst blinden Suchen und Drängen und Qualifizieren und Aufsteigen eine bestimmte Gestaltungsart sich leib- und wesenhaft ausgesondert und gesetzt hat, ist da nicht etwas von jenem in unerschöpflicher Herrlichkeit alles leibenden und wesenden Geist an seiner

kleinen kreatürlichen und vergänglichen Stelle, aber eben auch wahrhaftig und wesenhaft, gesetzt und zu Leib und Leben geworden? Und muſs nicht der Logos, der wie ein kraftspendender und leitender Stern vor dem gestaltenden Suchen herzog, nun über dem glücklich Geborenen segnend stehen bleiben und es in seiner erreichten und gefundenen Eigenart mit dem Namen versiegeln, der ihm entspricht?

Psil.: Und den die Pflanze aussprechen müſste, wenn sich ihr Wesen im geistigen Wort formen und setzen könnte — jetzt ist dieser eine Ring geschlossen worden, ich sehe es. Es war ein langer Weg. Aber, Montanus, jetzt scheint jener Widerspruch plötzlich verschwunden?

Mont.: Oder, mein Freund, wir haben nur eine kleine Abrundung, die uns ein wenig aufatmen läſst, einmal versuchsweise gewagt. Wir wollen alles im Flüssigen und Beweglichen lassen. Nur daſs uns immer neue Anschauungen und Anschauungsmöglichkeiten aufgehen — und ich glaube, wir haben auf unserem Wege manches gesichtet.

— — — — — — — — — — — — — — — —

Mont.: Bei der sprechenden Pflanze, bei der Pflanze, deren Wesen sich im Wort formt und aushaucht, sind wir wiederum angelangt. Aber von einem eigentlichen „Sprechen“ kann ja doch hier die Rede nicht sein —?

Psil.: Von einem Sprechen im aktiven Sinne?

Mont.: Ja. Sie hat ja in sich selbst keine Stätte, in

der sie ihr eigenes Wesen gesammelt besitzt — sie hat kein Innerungszentrum.

Psil.: Und nur aus einem solchen Innerungszentrum heraus kann eigentlich gesprochen werden?

Mont.: Im Wort wird das Wesen nicht mehr nur in freier Geistigkeit ausgehaucht, sondern in gesammelter, gebundener, fixierter, in eins gesetzter. Wie aber soll eine Entität diesen Akt vollziehen, wenn sie sich nicht in gesammelter Form irgendwie und irgendwo besitzt, wenn sie nicht, in sich selbst in eins gesetzt, sich von hier aus und hier eben „hat" und besitzt?

Psil.: Das Tier aber hat schon diese Sammlung in sich selbst, besitzt schon ein solches Innerungszentrum —

Mont.: Könnten wir nicht, Psilander, auch den „Logos" des Tieres ein wenig aufspüren? Das Material haben wir auf unseren vielen Wegen und Versuchen schon beisammen.

Psil.: Sie lehrten mich, das Tier als Aktionswesen im prägnanten Sinne zu sehen —

Mont.: So wie die Pflanze als Gestaltswesen, ja. Aber beides drückt nur das formale Wesen aus. Bei der Pflanze sahen wir schon mehr. Wir sahen sie zum Licht aufsteigen, wir sahen den ewigen Fortschritt von Potenzialität zu Aktualität, von Verborgenheit zu manifester Aufgeschlossenheit an ihr gestaltungsmäfsig verwirklicht. Und das Tier?

Psil.: Oft schon kam uns der Ausdruck, dafs es in sich oder in die Tiefe des Urlebens zurückgesunken erscheine.

Mont.: Ja, aber doch nun nicht mit gänzlichem Verlust seiner selbst?

Psil.: Wie das?

Mont.: Indem es aus sich zurücksinkt, bleibt es doch es selbst oder wird sogar erst eigentlich es selbst.

Psil.: Meinen Sie wiederum jenes Moment, daſs das Tier, wie Sie sagten, sich allererst „hat", indem es in sich frei von sich wird?

Mont.: Ja. Die Pflanze steigt gewissermaſsen unbekümmert um sich selbst zum Licht und zur Selbstmanifestation empor. So will es ihr leitender Logos. Das Tier aber muſs sich erst mehr und mehr in sich selbst hineingraben, bis in die letzte Tiefe und Untiefe — ehe ein neuer Aufstieg gewagt werden kann. Aber nun ein ganz anderer, nicht mehr rein gestaltungsmäſsiger.

Psil.: Ein neuer Aufstieg? Erst im Menschen? Oder auch schon im Tier selbst?

Mont.: Der Abstieg in die Tiefe setzt eo ipso ein immer gröſseres Freiwerden von der Beschwerung und Fesselung im eigenen geleibten Selbst, das doch nicht verloren oder aus der Hand gegeben wird. Und so auch einen möglichen freien Aufbruch aus diesem Selbst. Das höchste Tier, das in der freigelegten Untiefe des Urlebens selbst zu wohnen scheint, hat Augen, die nicht mehr nur passive Lichtorgane sind, sondern schon unmittelbar nach der Sonne verlangen. Aber eben nur verlangen.

Psil.: Weil es aus dieser Untiefe doch nicht heraus- und herauffinden kann?

Mont.: Ja. Denn sein Logos ist der des Abstiegs, nicht der des Aufstiegs. Und also bleibt es formal-konstitutiv in dieser Ebene eingeschlossen. Es hat die formale Möglichkeit zur Erhebung aus sich selbst nicht in sich.

Psil.: Die der Mensch sodann in sich hat?

Mont.: Die der Mensch in sich hat. Er, der wiederum ein Lichtwesen katexochen ist. Aber nun auf so radikal anderer Basis.

Psil.: So wie also im Reiche des Vegetativen ein immer neues und anderes Suchen nach jenem rein gestaltungsmäßigen Aufstieg zum Licht vorliegt, ein Suchen von primitivsten und vorbereitenden Anfängen zu höchst vollendeten, mit vielen Ab- und Querwegen aber, so — meinen Sie — drückt sich in der Gestaltung des Tierreiches ein Suchen nach dieser eigenen Tiefe, nach dem Freiwerden in sich selbst von sich selbst bis zum Durchbruch in die Urtiefe qualifizierenden Lebens aus?

Mont.: Ja. Ist es nicht so? Zuerst noch hinausgegeben an die Materialität des eigenen Leibes und wie verteilt an sie, da doch schon die ersten vagen Möglichkeiten eines persönlichen sich Regens in diesem Leibe auftreten, ankündigend den allerersten Anfang der Entzogenheit und Innerung — durch alle Stufen und Versuche und Würfe hindurch, in denen bald die

unmittelbare Aktionsmöglichkeit im Leibe durch eine förmliche Entleibung und Entsubstanzialisierung aufs höchste gesteigert wird, bald umgekehrt die Selbstbeschliefsung und sich tiefer und tiefer grabende Einnistung im eigenen Selbst durch Kapseln und Hüllen und Einleibungen bis zur Unbeweglichkeit getrieben wird (beides allem Pflanzenwesen so unähnlich wie nur möglich!) — bis zu den wunderbaren Gestaltungen höchster Tiere, in denen ein vollkommenes Gleichgewicht zwischen höchstmöglicher Beherrschbarkeit des Leibes und tiefstmöglicher Ein- und Inwohnung in sich selbst erreicht zu sein scheint. Hier führt der leitende Logos, aus dem die leibende Potenz unerschöpflich strömt, nicht zur Höhe, sondern zur Tiefe.

Psil.: Aber auch hier bleibt er segnend über jedem mutigen Wurf stehen.

Mont.: Ja, mein Lieber, mein Guter. Über jedem mutigen Wurf. Indem das Tier also in seiner Evolution mehr und mehr aus dem unpersönlichen Verfangensein in seine geleibte Gestalt zur freien Tiefe seines seelischen Grundes zurückgeht, wird es mehr und mehr persönlicher Beherrscher seines Leibes?

Psil.: In die freie Tiefe seines seelischen Grundes? Aber wächst ihm nicht eben die Seele als Seele erst dadurch zu, dafs eine solche von ihm bewohnte Tiefe in ihm aufbricht? So wenigstens schien mir bisher Ihre Auffassung?

Mont.: Sie haben recht. Aber wir können ja nun

„Seele“ auch in einem erweiterten Sinne nehmen, ohne noch Verwirrung fürchten zu brauchen. Wir können im allgemeinen und rein objektiven Sinne das Qualifizierende selbst so nennen. Und ähnlich hat es wohl Aristoteles gemeint, wenn er von der Seele der Pflanzen spricht. Doch ist eben die Pflanze selbst noch ganz aufserhalb ihrer Seele, wenn wir so sagen dürfen. Und erst das höhere Tier, das anfängt, in seiner qualifizierenden Tiefe zu wohnen und aus ihr heraus persönlich zu leben und zu agieren, hat eine Seele im prägnanten Sinne.

Psil.: „Persönlich zu leben“ — aber doch hat es noch keine persönliche Seele wie der Mensch?

Mont.: Sehr richtig. Aber inwiefern denn eigentlich? Da es doch persönlich in ihr lebt. Oder wenigstens wüfste ich mich nicht anders auszudrücken, um den Unterschied zum Pflanzenwesen zu kennzeichnen.

Psil.: Persönlich in ihr wohnt, ohne doch etwa eine Person zu sein. Hier ist die Kluft, nach deren Artung wir suchen. Ach, ich kann sie immer noch nicht übersteigen.

Mont.: Doch. Sie werden sehen, dafs Sie es können. Die Pflanze ist, nicht wahr, ganz und gar eingetaucht in ihre geleibte Gestalt und daher eben nicht Herr über sie?

Psil.: Ja.

Mont.: Das Tier aber, zurückgezogen aus dieser geleibten Gestalt und eingetaucht in seinen es quali-

fizierenden Grund, wird persönlicher Herr über seinen Leib? Das heifst: hierdurch erst wird überhaupt die geleibte Gestalt zum Leibe im prägnanten Sinne.

Psil.: Ja.

Mont.: Aber eingetaucht in diesen seinen qualifizierenden Grund und aus ihm lebend, ist es ja keineswegs Herr auch über diesen —?

Psil.: So wenig wie die Pflanze ihrerseits über ihren Leib —

Mont.: Der deshalb hier ein unpersönlicher Leib bleibt —?

Psil.: Beim Tier aber zu einem persönlichen wird. Ich verstehe jetzt. Das Tier hat einen persönlichen Leib, aber keine persönliche Seele; denn es ist zwar Herr über diesen Leib, weil es seinen Standort nicht mehr in ihm, sondern in seiner Seele hat; aber nicht Herr über die Seele, weil es eben seinen Standort in ihr hat.

Mont.: Trefflich. Wie nun könnte auch die Seele zu einer persönlichen werden?

Psil.: Wenn der Standort auch aus ihr herausverlegt würde —

Mont.: Nur der Standort aber! Nicht etwa wird dadurch das Verhältnis des Einwohnens selbst wiederum verloren —

Psil.: So wie ja das Tier auch in seinem Leibe wohnen bleibt, obwohl der persönliche Standort herausverlegt ist — meinen Sie? Ja, nun erst eigentlich in seinem Leibe „wohnt".

Mont.: So meine ich. Aber wohin, mein Freund, soll denn der Standort noch verlegt werden können?

Psil.: Das gerade fragte ich mich. Hier sind wir ja doch bei der letzten Tiefe des Selbst schon angelangt. Es sieht fast so aus, als müfste er ganz aus dem Selbst herausverlegt werden.

Mont.: Aber doch nicht einfach so ins „Leere" hinein? Wenn wir bei der letzten Tiefe angelangt sind, so vergessen wir vielleicht über der Tiefe die mögliche Höhe? Gibt es denn nur Leib und Seele an der Naturentität?

Psil.: Und Geist.

Mont.: Weshalb denn haben wir uns so lange mit ihm beschäftigt?

Psil.: In den Geist, meinen Sie, wird beim Menschen der persönliche Standort verlegt?

Mont.: Wollen wir nicht einmal zusehen, ob es so ist? Jetzt ist es jedenfalls gut, dafs wir lernten, von einem unpersönlichen Geist, vom Geist in rein objektivem Sinne zu sprechen. Das Wesen in seiner frei ausgeatmeten, in seiner der Leibung, Innerung, Sammlung, Verselbstung entgegengesetzten Form — das war es doch, was sich uns als Geist herausstellte?

Psil.: Ja.

Mont.: Und jede Naturentität, so schien es uns, mufs konstitutiv etwas davon haben? Wenn sie nicht ganz und gar erstorben ist?

Psil.: Ja.

Mont.: Indem nun das Tier in seiner Seele haust und seinen Geist „ausatmet", wie jedes lebendige Naturwesen, bleibt es doch gleichsam unterhalb dieses „Geistes"?

Psil.: Der über es hinaus und um es herum steigt, unerreichbar für es selbst —

Mont.: Genau so, ja — wenn man sich bei einer solchen Charakterisierung der bloßen Bildhaftigkeit der verräumlichenden Ausdrücke bewußt bleibt. Und wenn das Tier sprechen könnte, mein Freund, so würde es aus dieser Tiefe heraufsprechen —

Psil.: Und daher es persönlich im eigentlicheren Sinne als es bei der Pflanze der Fall wäre. Und doch —

Mont.: Und doch wäre es, so meinen Sie, wiederum ein unpersönliches Wort.

Psil.: Ja. Wohl würde es aus der Tiefe des aufgebrochenen Selbst hervortönen, und das macht den Unterschied aus, aber aus dieser doch wiederum unpersönlich.

Mont.: Weil es von dieser Tiefe nicht persönlich frei, sondern ihr ganz und gar noch ausgeliefert ist.

Psil.: Ja.

Mont.: Wenn aber ein Dämon spricht?

Psil.: Das ist anders — freier — persönlicher —

Mont.: Und doch sahen wir auch ihn noch wesentlich in dem ersunkenen, in dem ewig und vergeblich heraufbegehrenden Zustand! Wegen dieser Ähnlichkeit gerade sprang uns ja aus dem höheren Tier das Moment des Dämonischen entgegen.

Psil.: Und doch scheint es mir immer wieder, als ob ein Dämon so etwas wie Erkenntnis und Verstand und daher auch ein eigentlicheres Sprechen als das Tier haben könnte.

Mont.: Aber einen Verstand sozusagen „aus der Tiefe", keinen freien, keinen geistigen?

Psil.: Einen „seelischen" Verstand —?

Mont.: So könnte man vielleicht sagen. Nur was die Tiefe selbstigen Seins persönlichst tangiert, was persönlichst aufreizend in den Dämon hinunter- und hineindrängt, wird erfaſst.

Psil.: Aber es kann eben erfaſst und sprechend wiedergegeben werden. Weshalb nicht beim Tier? Und was ist das für ein merkwürdiger Unterschied zwischen „seelischem" und geistigem Verstand? Ich verstehe ihn noch nicht.

Mont.: Jetzt müſsten wir wohl erst zu ergründen versuchen, was denn „Verstand" überhaupt sei! Aber, nicht wahr, wir haben jetzt keine rechte Ruhe und Geduld mehr zu langen Untersuchungen — so dicht, wie es scheint, vor unserem lang ersehnten Ziel?

Psil.: So dicht vor der Aufrichtung des Menschen? Allerdings ist die Ungeduld jetzt groſs geworden.

Mont.: Aber da man zu allen Zeiten gesagt hat, der Verstand gerade sei es, dessen Besitz den Menschen vom Tier unterscheidet, so wäre es merkwürdig, wenn wir hier erlahmen würden.

Psil.: Das sehe ich ein.

Mont.: Doch vielleicht ist es nach allem, was wir gesagt und gesehen haben, gar nicht so schwierig, den Verstand gerade noch an seinem äußersten Zipfel zu packen und ihn so, wenn auch keineswegs von Grund auf, so doch vielleicht in seinem unterscheidenden Wesensmerkmal zu fassen! Wir haben schon oft den Ausdruck „Habe" und „haben" für alles Mögliche gebraucht und immer neue, wichtige Unterschiede in der Art und Weise dieses „Habens" gefunden — ist nicht das Erkennen und Verstehen einer Sache auch so eine Art bestimmt charakterisierter Habe?

Psil.: Ich habe die Sache geistig, die ich verstehe — aber was es eben heißt, sie geistig und nicht anders zu haben, das ist die ausschlaggebende Frage.

Mont.: Mir scheint es schon eine ganz gute Grundlage zu sein, wenn wir wissen, daß es sich um eine Art der Habe handelt. Und um nun zu sehen, was dieses „geistige" Haben von anderem möglichen unterscheidet — in welcher Beziehung haben wir denn sonst diesen Ausdruck angewendet? War es nicht die Pflanze, die, noch ganz und gar verteilt an sich selbst, sich noch gar nicht hat oder besitzt? das Tier aber — das in ein eigenes inneres Zentrum gesetzt und also von sich selber leiblich frei geworden — sich nun als „Habe" hat und besitzt, weil es sich nicht mehr im brutalen und unmittelbarsten Sinne auf sich hat?

Psil.: Ja.

Mont.: Und ist nicht das leibliche Empfinden eben gerade ein solches sich selber persönlich Haben und Besitzen im Leibe oder doch als Möglichkeit die unmittelbare Konsequenz desselben? Denn was in sich persönlich wohnt — nicht in jener objektiven und verteilten Weise, wie die Pflanze, sondern in der geinnerten, in der persönlichen und subjektiven wie das Tier — mufs ja jedes Schicksal, das diese Habe äufserlich oder innerlich betrifft, mithaben?

Psil.: Es spürend und fühlend, weil eben persönlich, nicht unpersönlich in dem Leibe wohnend —

Mont.: So ja. Aber verstehen kann ja deshalb das Tier seinen Leib nicht — weder, dafs es überhaupt einen hat, noch was mit ihm vor sich geht und was es in ihm und durch ihn und an ihm erlebt, spürt und fühlt?

Psil.: Nein. Hier fehlt der Verstand, das Bewufstsein, der Intellekt —

Mont.: Aber was denn fehlt mit diesem Verstand, mit diesem Intellekt? Was müfste da sein oder geschehen oder möglich sein, damit ein solcher da wäre? Empfinden kann sich das Tier, aber verstehen kann es sich nicht — gehen wir da nicht auf derselben Linie weiter, nur mit dem Verstehen etwas höher hinauf oder etwas weiter zurück —? Hier im Empfinden habe ich die Sache persönlich, indem ich persönlich in sie hineinverwickelt bin und im Verstehen? Bin ich da ebenfalls persönlich in sie hineinverwickelt?

Psil.: Ich bin und bleibe ihr fern —

Mont.: Und habe sie doch?

Psil.: Ja, geistig.

Mont.: Aber dafs ich sie geistig habe, liegt es nicht eben gerade daran, dafs ich sie habe und ihr doch fern bleibe oder in sie nicht persönlich und selbstisch hineinverwickelt bin?

Psil.: Als wäre ein nochmaliges sich Herausziehen aus der Sache nötig, ein noch radikaleres sich Freimachen von ihr — als jenes, das wir im Fortgang zur Empfindung notwendig fanden. So sehe ich es jetzt.

Mont.: Ein nochmaliges sich Herausziehen, das doch nicht etwa ein Verlieren dessen ist, wovon die Befreiung erfolgt?

Psil.: So wie ja auch jene erste Befreiung nur deshalb zur persönlichen Herrschaft und Empfindung führen konnte, weil die Einwohnung zugleich bestehen blieb.

Mont.: Diese Einwohnung auf der Basis der Empfindung aber ist und bleibt eine selbstische?

Psil.: In die das Selbst hineinverwickelt ist, wie Sie sagten —?

Mont.: In der das Selbst persönlich belastet von dem ist und bleibt, dem es entzogen ist; mit der es hineingebunden, hineinfixiert, hineingeleibt ist in die Sache, die es — ihr persönlich letztlich entzogen — empfindet.

Psil.: Sonst könnte es ja auch nicht mehr der Leib z. B. des Tieres sein — wenn ihm das Tier in diesem Sinne selbstig ganz entzogen wäre.

Mont.: Sehr, sehr richtig. Denn das macht ja das Wesen des eigenen Leibes oder der Leibhaftigkeit aus, daſs hier das Selbst in die Fülle seiner Selbstheit hineinfixiert erscheint.

Psil.: Hiernach sieht es fast so aus, als könnte nur der eigene Leib empfunden oder empfindungsmäſsig gehabt werden.

Mont.: Und alles, was in seine Empfindungsnähe gelangt — was ihn unmittelbar berührend mit in das Bereich des selbstisch Beherrschten und Gehabten kommt. Aber insofern haben Sie recht: der Leib oder das Selbst, in Leibhaftigkeit gesetzt, bleibt die unaufhebbare Basis aller Empfindungsmöglichkeit. Leib und Empfinden stehen in ebenso unauflöslichem Wesenszusammenhang wie —

Psil.: Geist und Verstehen.

Mont.: Trefflich. Aber Sie verkennen nicht, daſs „Leib“ hier durchaus nicht auf den materiellen Leib beschränkt ist, sondern alles umfaſst, was in das leibhaft gesetzte Wesen im Vollmaſs eingeht.

Psil.: Wofür schon die psychischen Empfindungen, die Gefühle sprechen.

Mont.: O gut. Denn auch hier „habe“ und erlebe ich empfindungsmäſsig, insofern ich in dem geinnerten

Selbst — in letzter persönlicher Entzogenheit und Zentralität — leibhaft wohne.

Psil.: Das Verstehen aber, Montanus, wollen Sie als ein Haben bezeichnen ohne jede selbstige Verquickung mit der betreffenden Sache?

Mont.: Ihr persönlich ein- und beiwohnend in vollkommener, selbstig persönlicher Entzogenheit „habe" ich sie nicht mehr empfindungsmäfsig, sondern geistig. Und welches Wunder ist das, Psilander. Welches Wunder diese Möglichkeit!

Psil.: Ein Paradox.

Mont.: Ein Paradox und Wunder, mit dem wir nun wohl gar nicht fertig werden würden, hätten wir nicht schon einen Einblick in jene Entität getan, deren Wesen es gerade ist, so zu „wesen" wie es hier verlangt wird.

Psil.: In den Geist, wenn ich recht verstehe?

Mont.: Ja. Sahen wir nicht im Geist das Wesen einer Entität sich in radikal selbstloser Form entfalten und ausatmen? Das Leiben ist das Selbsten, das Geisten das Entselbsten. Im Leiben zieht die Wesenheit sich selber an, umkleidet sich mit sich, umgrenzt, beschliefst sich, versiegelt sich in sich — konstituiert ihr von allem anderen abgeschiedenes, ihr monadisches, ihr selbstiges Wesen. Im Geisten aber bietet sie nun wieder dieses ihr geleibtes Wesen dar, verströmt sich, ist ganz und gar hinaus- und fortgegeben, aufser sich, frei von sich und von bewahrter

und umgrenzter Beschwerung des eigenen Selbst. — Was sie also mit ihm berührt und umfängt, muſs sie das nicht in eben jener radikal selbstlosen Weise berühren und umfangen, die sich uns als Charakteristikum des intellektuellen Habens, des Verstehens und Erkennens herausstellte?

Psil.: Wenn aber doch jede Naturentität „Geist" in diesem Sinne besitzen muſs, wie Sie mich lehrten, so muſs ja jede solche auch „Verstand" haben — auch das Tier, auch die Pflanze, auch — der Stein?

Mont.: O Psilander, das durfte jetzt nicht kommen! Was für ein Wesen Organ sein soll, das muſs es doch wohl irgendwie erst einmal „haben" —

Psil.: Und zwar nicht im objektiven Sinne haben wie auch die Pflanze ihre geleibte Gestalt, mit der sie doch nichtsdestoweniger nicht empfindet, sondern im persönlichen subjektiven Sinne so wie das Tier seinen Leib — ich verstehe und erröte.

Mont.: Sagten wir nicht, der Geist stiege aus dem Tiere heraus und über es hinaus, unerreichbar für es selbst, das im seelischen Zentrum seines Selbst ersunken hinter ihm zurückbleibt? Und daher auch über dieses sein eigenes seelisches Zentrum, in dem es doch unmittelbar lebt, keine Herrschaft besitzt und keine freie Kenntnis von ihm hat —

Psil.: Die Konsequenz war längst gezogen — ich weiſs. Wir sahen ja schon, daſs der Mensch, um nun dem Tier gegenüber ebenso von seinem seelischen

Selbst frei zu werden wie das Tier der Pflanze gegenüber von seinem leiblichen, ebenso aus diesem seelischen Zentrum herausgesetzt werden mufs wie das Tier aus der leiblichen Gestalt. Dafs hier wie dort ein Standort „jenseits" gegeben sein mufs. Ja, dafs dieser neue Standort beim Menschen nur der Geist und nichts anderes sein kann, stellten wir schon fest.

Mont.: Allerdings noch etwas fragend. Jetzt aber sahen wir, dafs es der Mensch eben in und mit diesem Geist vermag, selbstlos in alle Dinge, die der Geist an und für sich zu erreichen fähig ist, einzugehen und sie zu „haben", ohne selbstig mit ihnen verquickt und belastet zu sein. Mit diesem Geist und in ihm geht der Mensch von sich selber aus und wohnt schauend und begreifend alledem bei, was dieser Geist umfängt. Oder ist es nicht so? Oder möchten Sie entgegnen, dafs wir ja keineswegs einfach getragen und mitgenommen so ganz leicht und selbstverständlich und passiv alle Kenntnisse und Schauungen einatmen, sondern im Gegenteil durch mühsame und höchst aktive Akte des Denkens uns immer neu erheben und zu den Dingen hinbegeben und sie aufpflügen müssen, um nur ein ganz Kärgliches von ihnen zu erhaschen?

Psil.: Allerdings schwebte mir ein ähnlicher Einwand auf den Lippen. Und vielleicht hängt das mit einem anderen Punkt zusammen, der mich noch in Verwirrung setzt. Das Tier wird Herr über den Leib, indem es einen Standort jenseits dieses in seinem

seelischen Zentrum gewinnt; hier aber gerade, wo es den Standort nun hat, ist es ja — so wie die Pflanze in ihrem leiblichen Sein — ersunken und nicht Herr und Besitzer. Und so müfste doch der Mensch, wenn er zwar durch seine Erhebung aus der Seele Herr über diese und ihr persönlicher Besitzer wird, in seinem Geist nun wiederum ebenso gefangen und ertrunken erscheinen wie das Tier in seiner Seele — es sei denn aufs neue ein jenseitiger Standort gewonnen?

Mont.: Wenn wir nur Analogien ziehen wollten, ohne immer wieder auf die Sache selbst und die Modifikationen, die sie mit sich bringt, zu sehen, so könnte uns das allerdings ein wenig aufser Fassung bringen. Aber vielleicht, Psilander, ist es mit diesem Aufsteigen in den Geist etwas anderes als mit jenem Ersinken in das seelische Zentrum — wenn es sich zwar beide Male um eine Standortsveränderung handelt und uns in diesem einen Punkt die Analogie bisher gute Dienste leistete.

Psil.: Schon mit der verschiedenen Ausdrucksweise haben Sie mir ja die Lösung nahe gelegt. Die Standortsverlegung in den Geist scheint eo ipso eine Erhebung, die in das seelische Zentrum eo ipso ein Versinken zu sein.

Mont.: Eine Erhebung nicht nur schlechthin, sondern, wie wir wissen, als solche eine Entselbstung, ein radikales Frei- und Loswerden von der Fixiertheit im umschliefsenden und bindenden Selbst. Wie sollte

also derjenige, der nun einmal diesen persönlichen Höhenstandort gewonnen hat, in diesem wiederum gebunden erscheinen, da es ja das Wesen dieses Standorts ausmacht, in ihm und mit ihm entselbstet und frei zu sein?

Psil.: In den Geist erhoben wird also der Mensch nicht nur seinem eigenen seelischen Zentrum gegenüber frei und Herr, sondern auch diesem seinem eigenen Geist gegenüber —?

Mont.: Wobei sich dieses Freisein natürlich nur auf die Beherrschbarkeit des gegebenen und als solchen unveräußerlichen Wesens bezieht!

Psil.: Aber mit der faktischen Beherrschbarkeit, Montanus, dürfte es dennoch schlecht bestellt sein?

Mont.: Ach, mein Freund, rühren Sie jetzt schon an diesen dunklen Punkt? Nach welcher Wesensrichtung können wir vom Menschen sprechen, ohne an dieses brutale Faktum einer Korruptheit zu stoßen? So ist es ja mit jenem, mit dem Geist. Anstatt frei und „selig" mit ihm ein- und auszugehen — frei in der Möglichkeit, sich wann immer und wohin immer hinzuwenden oder von ihm tragen zu lassen, wohin die selige Lust des Schauens und Erkennens gerade strebt — bleiben wir allüberall in dunkler Mühsal hinter ihm zurück und können nur gerade mit größter Anstrengung hier und da ein Lichtlein erhaschen.

Psil.: Als wenn wir doch wieder in uns und hinter uns zurückgesunken wären in das verdunkelnde Selbst?

Mont.: So ist es. Ein wirklicher Sturz auch innerhalb unsrer selbst.

Psil.: Aber dennoch nicht ein Sturz, der uns der Freiheit des Denkens, der uns jenes Höhenstandorts überhaupt beraubt?

Mont.: Sonst wären wir wieder Tiere — so denken Sie richtig. O nein. Unser formaler Standort ist nach wie vor in der Höhe des Geistes —

Psil.: Das macht uns zur Person!

Mont.: Das macht uns zur Person. Es scheint mir auch, wir haben es jetzt gepackt. Das formale, das seinsmäßig-konstitutive Erhobensein in die entselbstete Höhe des Geistes — das macht die Person zur Person.

Psil.: Das bringt jenes Moment der Aufrechtheit und Nacktheit mit sich, das wir als Aspekt sofort faßten.

Mont.: Es scheint mir, wir werden auf dieses glücklich erreichte und wesentlichste Ziel zurückkommen. Aber jetzt, Psilander, beachten Sie noch einmal dieses Eigentümliche, das sich gar schwer fassen läßt: wie wir formal durchaus Personen geblieben sind, standortsmäßig durchaus nicht in das ganz und gar umhüllende „Wasser" des seelischen Lebens zurückgesunken sind, in das Wasser, aus dem Tiere so vergeblich heraufzuseufzen scheinen — und dennoch zurückgesunken sind! Und dennoch nicht mehr selbstverständlich, nicht mehr frei und, wenn Sie mir noch einmal diesen hier so bezeichnenden Ausdruck erlauben,

selig auf dieser Höhe wohnen und wohnen können, auf der wir doch leer und unvermögend gleichsam stehen geblieben sind.

Psil.: Wir stehen noch auf ihr, aber wir können uns nicht mehr in ihr breiten —

Mont.: Ja so — so ähnlich. Aber wie ist das möglich? Wie dieses Doppelte fassen und verstehen? Das wäre, mein Freund, einmal eine ganz besondere Aufgabe.

Psil.: Darf ich etwas bringen, was mir schon die ganze Zeit zu schaffen macht und vielleicht, vielleicht auch hierin ein kleiner Klärungsbeitrag sein mag? In diesem Fall komme nun ich einmal mit Ihren Dämonen. Was ist denn jetzt mit ihnen. Schien es uns nicht, als hätten auch sie eine Art Verstand? Aber haben wir nicht jetzt den Besitz des Verstandes an dem Moment des freien Erhobenseins über das selbstisch bindende Wesen orientiert? Die Dämonen sind aber doch nach unserer Orientierung die Ertrunkenen, Unerlösten, Unerhobenen katexochen?

Mont.: Die nicht einmal Geleibten —!

Psil.: Es scheint fast, als wollten Sie mit diesem prononzierten „nicht einmal" schon einen Hinweis geben —

Mont.: Nannten wir nicht die Dämonen „Geister"?

Psil.: Hungergeister, Geister aus Mangel, Geister ohne Substanzialität.

Mont.: Sehr richtig. Und wenn auch Geister aus Mangel, wenn auch Geister, die sich nicht nur nicht

aus der Fülle des substanziierten Selbst erheben, sondern dieses Selbst gar nicht erreichen können — so doch eben Geister. Das heifst in unfixierter, ungeleibter, selbstloser Wesenheit!

Psil.: Einer Selbstlosigkeit wiederum aus Mangel und nicht aus überwundener Fülle —

Mont.: Und daher einer ewig hungernden, nicht aber einer in der Genüge beseligten Selbstlosigkeit.

Psil.: Und nun meinen Sie, weil Geist, daher auch eo ipso die Möglichkeit eines Verstandes?

Mont.: So ähnlich, ja. Mit seiner konstitutiven Ungeleibtheit und Unfixiertheit ist die Möglichkeit, einer Sache innezusein, ohne materialiter mit ihr verstrickt zu sein, eo ipso gegeben. So scheint es mir. Aber eines ist allerdings Voraussetzung: jenes Moment der Innerung, der Zentriertheit, das überhaupt erst eine Entität zu einer persönlichen macht —

Psil.: Aber nicht zu einer Person schon —

Mont.: Sehr wohl. Der Dämon ist ein persönliches Wesen, aber keine Person. Person kann er nie sein und werden, weil es ihm, dem ewig nach seinem Selbst Hungernden, versagt ist, sich über das gleichsam gesicherte Selbst zu erheben und — es hinter sich lassend — den Dingen in freier Selbstlosigkeit ein- und beizuwohnen. So nämlich frei von einem geleibten und fixierten Selbst, weil vor aller Substanziierung und daher eo ipso, wenn ich so sagen darf, geistig begabt, ist doch der Dämon an dieses sein

selbstloses und leibloses Selbst, an dieses sein Schattenselbst unauflöslich gebunden. Da er sich nicht einmal zu sich selbst erheben kann, wie sollte er sich aus sich selbst und über sich selbst hinaus in freier Hingabe erheben? Nein — nur das, was in den persönlichen Umkreis seiner begehrenden und hungernden Selbstheit hineinfällt, was sie persönlichst tangiert, erregt und angeht, kann erlebt, gehabt und erfaßt werden.

Psil.: Das nannten wir vorhin einen „seelischen" Verstand. Und auch einen solchen hat das Tier nicht?

Mont.: Das faktische jedenfalls nicht. Und gebunden und fixiert in seiner materiellen Geleibtheit ist es nach dieser Richtung ein empfindendes und sinnlich erlebendes katexochen, nicht aber ein verstehendes. Doch, mein Freund, manchmal scheint es mir, als ob eine prononzierte seelische Innerung, d. h. eine solche, die sich nicht — die Seele als Wohnstätte voraussetzend — auf den Leib bezieht, sondern nun wiederum innerhalb dieser „Seele" in persönlicher Zentralisation sich konstituiert, keine im Umkreis tierischer Konstitution wesenhafte Unmöglichkeit wäre.

Psil.: Und also auch eine Art „seelischen Verstandes" nicht.

Mont.: Der doch niemals ein geistiger wäre und sein könnte. Der doch niemals das Tier zu einer Person machen würde.

Psil.: Von hier aus ist eigentlich erst die Möglichkeit eines wirklichen Sprechens der Tiere verständlich.

Mont.: Eines Sprechens, in dem nicht nur das Wesen objektiv verlautbart wird, sondern es, das Tier selbst, die Worte persönlich formt und verlautbart.

Psil.: Ja.

Mont.: Und das Tier könnte so aus seinem persönlich geinnerten Wesen heraus aussprechen, was es ist und begehrt, was es bewegt und was es bedrängt? Und wir erzählen hier keine Märchen?

Psil.: Wenn nicht eben die Märchen noch manche Wahrheit bergen, die das faktische Dasein verleugnet.

Mont.: Aber das Wichtigste bleibt, daſs wir den Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier, den unüberbrückbaren, nicht verwischen. Daſs wir keine Anthropomorphisierung treiben.

Psil.: Das eben ist mir die neue Einsicht, daſs „Verstand" und „Verstand, Sprechen und „Sprechen" nicht dasselbe ist. Und daſs man den Menschen nicht am Verstand und am Sprechen schlechthin orientieren kann, sondern —

Mont.: An der Freiheit des Verstandes und an der Freiheit des Sprechens.

Psil.: Hier kommt der gleiche Unterschied in Betracht, der mir ganz zu Anfang unserer Gespräche an der Verschiedenheit der Leibesbewegungen aufging: das Tier müſste in diesem Fall sprechen, was es spricht und wäre insofern radikal unfrei; aber doch

würde es persönlich und selbst sprechen, was es spricht!

Mont.: In sich selbst geinnert könnte es persönlich sprechen, was es spricht, aber nicht über sich selbst erhoben könnte es nicht Herr sein über dieses mit der Gewalt seines drängenden Lebens und Wesens hervorbrechende sich Aussprechen.

Psil.: Ja.

Mont.: Sein Wort würde aus der dunklen Umschlossenheit seines unerlösten Selbst stammen —

Psil.: So wie auch in den allermeisten Fällen unser eigenes Wort!

Mont.: Ja, mein Psilander. Und dennoch sollte dieses aus der lichtvollen Aufgeschlossenheit des erlösten Selbst stammen. Denn der Mensch wohnt — so können wir sagen — seiner eigentlichen Bestimmung und formalen Wesenheit nach in seinem eigenen Licht.

Psil.: Jetzt identifizieren Sie wiederum Licht und Geist —

Mont.: Nicht alles Licht ist Geist, aber aller Geist ist Licht.

Psil.: Insofern Geist das Wesen in entselbsteter und durch und durch unfixierter Form darstellt und offenbart?

Mont.: „In entselbsteter Form offenbart"! Offenbart, eben weil hier die Wesenheit nicht mehr in selbsteigener Umgrenzung, Beschließung und Beschwerung

mit sich selbst gegeben ist. Wenn aber der Stoff lichthaft aus sich hervorbricht, ist er dann nicht förmlich und wirklich in Ekstase versetzt? Strahlt er nicht nunmehr — durch und durch geöffnet und entselbstet — sich selber aus? Hat er nicht die Schranken verfinsternder Leibung durchbrochen, um sich frei und „selig" zu verströmen, darzubieten, mitzuteilen? Ohne sich doch dabei selbst zu verlieren?

Psil.: Wenn Sie aber früher von einem möglichen „Geisten" stofflicher Entitäten sprachen, meinten Sie doch nicht diese auf die Ebene des Stofflichen beschränkte „Lichtwerdung"?

Mont.: Gewifs nicht. Mit Recht sprechen Sie von der auf die Ebene des Stofflichen beschränkten Lichtwerdung. Es ist und bleibt ein „Geisten" im Stofflichen und daher eben noch kein reelles Geisten, sondern die symbolische Vorstufe desselben. Beachten Sie jetzt nur Eines: wie der lichthaft gewordene Stoff oder das stoffliche Licht vermöge seiner entselbsteten Natur in alle stofflichen Dinge eindringen, sich ihnen gewissermafsen einschmiegen und wieder aus ihnen herausgehen kann, ohne sich materialiter mit ihnen einzulassen, ohne sich materialiter mit ihnen zu verstricken, sich von ihnen beschweren und aufhalten zu lassen — auf dem Wege des Herein- und Herausgehens nur das Eigentümliche ihrer Form gleichsam mitnehmend, weil es eben ein immer anders seinsmäfsig-konstitutiv geartetes Formganzes ist, bei

dem es ein- und ausgeht! Mufs es aber jetzt nicht mit und in seiner offenbarenden Funktion, die es auf seinen Wegen ja nicht verlieren kann, nun auch das in seiner formalen Wesenheit offenbaren, mit dem es also selbstlos gleichsam vermählt wurde?

Psil.: Ungefähr ahne ich, wie hier deutlich werden kann, weshalb Licht eben „beleuchtet", d. h. die Dinge, auf die es fällt, selbst offenbar macht.

Mont.: Und mehr als diese Ahnung brauchen wir auch nicht, um nun die Analogie recht deutlich werden zu sehen. Denn dieses Ein- und Ausgehen, das nur die Form der Dinge selbstlos mitnimmt, ohne sich materialiter mit ihnen zu verstricken und zu beschweren, ist gerade, wie wir sahen, das Eigentümliche geistigen Habens.

Psil.: Dort aber nicht für das Licht selbst, dagegen für jeden, der die Dinge sieht; hier gerade für den Geist selbst, der jedoch durch sein geistiges Fassen die Dinge nicht auch ohne weiteres für andere offenbar macht!

Mont.: Das Licht allerdings kann die Dinge nicht „sehen", die es doch offenbar macht, weil es sich selber nicht „hat". Und ein anderer sieht die beleuchteten Dinge doch nur in und mit diesem Licht, an dem er durch seine leiblichen Augen ohne weiteres teilnimmt! Würden wir an dem Geist eines anderen ebenso teilnehmen, wie wir mit unseren leiblichen

Augen an jeder Art stofflichen Lichtes teilnehmen, wären unsere geistigen Augen für objektiven Geist ebenso aufgetan, wir würden die Dinge nicht nur sehen durch uns selbst und so wie wir sie selber sehen, sondern auch mit einem jeden anderen Geist und durch ihn hindurch. So aber sind wir monadisch und selbstisch in unseren eigenen Geist eingeschlossen —

Psil.: Auch das eine Folge jenes „Sturzes“ in die selbstisch beschwerende Tiefe hinab?

Mont.: Vielleicht.

Psil.: Aber, so wollen Sie sagen, wir wohnen immerhin in unserem eigenen Licht, „haben“ es in persönlich geinnerter Weise und können also mit ihm und in ihm an allem geistig teilnehmen, was es in sich selbst zu erreichen vermag.

Mont.: Wie sollten wir also uns selbst z. B. nicht in diesem eigenen Licht sehen und fassen können!

Psil.: So wird das Wesen des Selbstbewufstseins um einiges deutlicher.

Mont.: Allerdings. Aber, Psilander, vergessen wir nicht die Voraussetzung für dieses alles — die ontische Voraussetzung, die in ihrer höchst wunderbaren Artung das Wichtigste bleibt, was hier zu begreifen ist: dieses persönliche Erhobensein selbst, die Möglichkeit dieses wahren Enthobenseins aus selbstischer Beschliefsung. Einer selbstischen Beschliefsung, die doch deshalb bleibt, was sie ist und keineswegs aufgelöst wird: so dafs sich das Merkwürdige konstituiert, dafs

der Mensch sowohl in der letzten Tiefe seiner selbst als auch über sich wohnt. Über sich wohnend, läßt er sich selbst unter sich. Aber eben sich selbst, oder sein „Selbst", d. h. sein ganzes zu gleicher Zeit — oder eben dadurch! — persönlichst erlebtes und gehabtes, in selbstischer Beschlossenheit fixiertes Wesen! In der Tiefe seiner selbst wohnend, thront er doch über sich.

Psil.: Ist es so mit jeder Person als Person?

Mont.: Sie meinen, auch mit der rein geistigen z. B.?

Psil.: Ja, zum Beispiel.

Mont.: Allerdings ist das formal-konstitutiv ausschlaggebende Moment der Person dieses persönliche Enthobensein aus selbsthaft geleibter Umgrenzung, dieses freie Thronen über dem „Selbst" — und hierin allein ist ja schon die seltsame und formal ausschlaggebende Seinsparadoxie gegeben. Aber bei Personen, die an und für sich im Geistigen wesen, scheint uns diese Möglichkeit materialiter nicht so völlig unbegreiflich — denn „dem Geist ist alles möglich" — ihm, dem an und für sich radikal freien, enthobenen, dem an und für sich aus der Höhe und aus dem Licht stammenden und in der Höhe und im Licht sich beschließenden. Denn wir sprechen hier natürlich nur von substanziellen Geistern, von Geistern aus Fülle, nicht aus Mangel.

Psil.: Da diese sich ja nie zu sich selbst, geschweige denn über sich selbst erheben können.

Mont.: Sehr richtig. Bei jenen substanziellen Geistern also scheint es uns leichter zu fassen, wie sie zugleich in sich und über sich wohnen, zugleich sie selbst sein und doch über sich selbst sein können. Aber nun beim Menschen! Hier stehen wir auf dem Boden an und für sich abgründiger Natur. Hier konstituiert sich das Selbst nicht aus der Fülle des Geistigen, sondern aus der Fülle naturhafter und unterirdischer Gewalten! Hier ist Dunkel, Tiefe und Schwere der konstituierende Mutterboden, nicht Höhe und Licht.

Psil.: Jetzt rühren Sie an den Gegensatz, der uns in einem früheren Gespräch eben den notwendigen Besitz einer Seele beim Menschen gegenüber der wesenhaften Seelenlosigkeit jeglicher reiner Geister zu sichern schien —?

Mont.: Allerdings. Aber verstehen Sie wohl, dafs man „Seele“ nun auch in einer weiteren und engeren Bedeutung nehmen kann. In der weiteren ist es der qualifizierende Grund jeglichen lebendigen Wesens — und in diesem Sinne hätten dann auch Geister eine Seele, nur eben eine „geistige“. Während Seele im prägnanten und engeren Sinn jenem naturhaften Grund und Zentrum zukommt, das seine Fülle und sein Leben aus der Tiefe und dem Dunkel nimmt.

Psil.: Und hier wieder unterschieden wir unpersönliche Seele und persönliche Seele —

Mont.: Erst mit letzterer sind wir an der eigentlichsten Bedeutung, der Bedeutung katexochen.

Psil.: In bezug auf die man dann wirklich sagen kann, wie wir damals sagten, daſs nur der Mensch eine Seele hat. Nicht aber die übrigen Naturwesen und auch nicht die reinen Geister. Die ersteren weil ihre Seele eine unpersönliche, die zweiten, weil sie eine geistige ist.

Mont.: Sehr wohl. Und nun sehen Sie den Menschen — in abgründiger Tiefe wurzelnd und frei über sich erhoben! Auf dunkelstem Mutterboden erwachsend und im Licht thronend! Den Dämon zu seinen Füſsen und den Engel über seinem Haupt.

Psil.: Wenn ihm nicht der Dämon über den Kopf wächst und der Engel entschwindet.

Mont.: Wie es bei dem gefallenen Menschen eo ipso der Fall ist. Aber wir sagten schon: das formalkonstitutive Erhobensein bleibt dasselbe —

Psil.: Weshalb allein auch eine Errettung wiederum möglich ist —?

Mont.: Weshalb allein eine Wiedergeburt möglich ist. Als ein materiales Wiedergeborenwerden des Menschen dort, wo er formal und als Person immer seine Geburtsstelle hat.

Psil.: Seine Geburtsstelle? Sollte man von einer solchen nicht gerade in bezug auf die Tiefe sprechen? In bezug auf den dunklen Mutterboden, wie Sie es nannten?

Mont.: Der Mensch ist, so scheint mir, ein zweifach geborener. Darin besteht vielleicht gerade das Geheimnis seines Wesens.

Psil.: Als wir über die „Seele“ sprachen, sagten Sie — es blieb mir deutlich in Erinnerung — der Mensch sei, wie notwendig alle Wesen — von einer einzigen „Stelle“ her gesetzt und auferbaut.

Mont.: Sagte ich das? Ach, Psilander, wir sind Suchende und Werdende. Vielleicht aber haben wir dort etwas gemeint und etwas hier — trotz des scheinbaren Widerspruchs. Denken Sie jetzt an das, was wir über die Evolution der Pflanzen und der Tiere sagten. An den gestaltenden Logos, der, gleichsam vor ihnen herziehend oder über ihnen stehend, sie zu dem werden läßt, was sie werden sollen.

Psil.: Der die Pflanze zum Licht heraufführt, im Tier den Abgrund seelischen Seins aufbrechen läßt. Und nun den Menschen aus diesem Abgrund wiederum hinaufhebt und -führt in das Licht — —?

Mont.: Welches Licht nun aber ein ganz und gar anderes, ein wahres Licht, das Licht des Geistes ist!

Psil.: Und damit zugleich sein persönliches Licht wird, weil er eben zu ihm hinaufgeführt wird. Verstehe ich recht?

Mont.: Das wollte ich sagen. Aber geschieht nun hiermit nicht etwas mit allem Bisherigen Unvergleichbares — bricht nicht hier die Linie von unten her notwendig ab, um einem Neuen und Unerhörten Platz zu machen?

Psil.: Ich verstehe noch nicht ganz.

Mont.: Bei der Evolution der Pflanzen und Tiere bedurfte es der formenden, leitenden, durch und durch und immer aktuell einwirkenden Macht des „Wortes", damit die Fülle der Gestalten heraufdringen und werden kann, die gegeben ist. Aber sie dringt eben von unten herauf, sie wächst ganz und gar und endgültig auf dem Boden der heraufbegehrenden Natur und schliefst sich als solche in ihr ab. Schliefst sich notwendig in ihr ab! Denn Natur — im irdischen, nicht mehr im unterirdischen Sinne —, ist das Geleibte, Fixierte, Beschlossene und Umschlossene: es kann wohl „Geist" ausatmen, aber nie selbst und persönlich Geist werden. Denn das heifst: in Freiheit persönlich zu wesen, nicht mehr nur Gestaltetes und in der Gestalt Beschlossenes, sondern freies Selbst und damit nicht mehr „Natur" zu sein.

Psil.: Aber der Mensch gründet in der Natur und west doch in der Freiheit, ist doch ein freies und so erst ganz persönliches Selbst —

Mont.: Ja. Und wir sagen, dafs er in sich selbst dazu erhoben, dafs er hierzu in sich über sich selbst hinaus erhoben sein mufs. Aber diese Erhebung — wie ist sie möglich ohne eben eine persönliche „Befestigung" gleichsam in dieser Höhe, in diesem Reich des Geistes? Ohne eine „Geburt" auch von hier aus? Um das ganz zu fassen, mein Psilander, mufs man den mit allem sonstigen Sein und Setzungen unvergleichlichen Punkt der „Ichwerdung" im Auge

haben — denn ein Geist im persönlichen Sinne zu sein oder einen Geist im persönlichen Sinne zu haben, ist nicht möglich, ohne ein Ich zu sein. Und damit dieses seltsame Unding des persönlich radikal neuen und freien „Anfangs". Ein Selbst ohne Selbstigkeit, ein Anfang ohne Inhalt, ein Seiendes ohne doch zu sein, und mit dieser ganzen Leerheit und Ledigkeit und Freiheit erst das Persönliche katexochen!

Psil.: Hierbei steigen unendliche Versuche in der Geschichte der Philosophie auf, dies zu fassen — bis zu Fichte, der es vielleicht am genialsten konzipierte.

Mont.: Unendliche Versuche! Aber Sie verstehen, daſs es mit dem, was wir über das Wesen des Geistes sagten, engstens zusammenhängt. Denn was kann persönlich Geist sein und also in radikal entselbsteter Form persönlich wesen als allein ein solches „Ich"?

Psil.: Dieser Zusammenhang ist mir völlig deutlich.

Mont.: Aber auch, daſs ein solcher Anfang nicht aus der Natur und mit ihr geschaffen, gesetzt oder geformt werden kann? Daſs nur der Urzeuger selbst sich aus den Un- und Urgründen seiner Natur zu der radikalen Freiheit von sich selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit erheben, sich zum freien Uranfang in sich selbst erzeugen kann? Und nun alles, was in der gleichen Freiheit, was als Geist wesen und leben soll, es nur in der persönlichen Teilnahme an diesem einen substanziellen Urgeist und Uranfang vermag? Denn

wie sollte ein Endliches, ein Kreatürliches für sich allein als Anfang, für sich allein in radikaler Freiheit stehen und bestehen können? Nein, unmittelbar hervorgehend aus dem Ur-Ich — nicht als Geschaffenes, sondern als bleibend aus ihm Gezeugtes oder Geborenes oder in ihm Wohnendes — ist es selbst ein Ich, anders ist es unmöglich.

Psil.: Ich begreife es von ferne.

Mont.: Und ich nicht anders. Lassen wir das alles in der Schwebe stehen. Aber wir müssen es streifen, um nur einmal eine erste schattenhafte Versuchsskizze von den ontischen Grundlagen des Menschen zu gewinnen. Denn jetzt ist es ja etwas deutlicher, was es heifsen kann, wenn wir von seiner zweifachen Geburt sprechen. Aus den qualifizierenden Un- und Urgründen der Natur gezeugt und geformt ist er doch zugleich aus dem „Geist" geboren — so von unten her und von oben her persönlich wesend.

Psil.: Aber wenn Sie sagten, dafs der Mensch als Mensch in seinem eigenen Licht, d. h. in seinem eigenen Geist wohne, so meinten Sie doch hiermit den Geist seines von unten her qualifizierten, seines selbstischen Wesens —

Mont.: Des eo ipso von ihm als lebendigem Naturwesen ausgehenden Geistes —

Psil.: Ja.

Mont.: Allerdings.

Psil.: Aber jetzt sah es fast so aus, als wenn sein Geist sich nur in der unmittelbaren und persönlichen Teilnahme am Geiste Gottes konstituieren könne!

Mont.: Hier berühren Sie in der Tat den eigentümlichsten und schwierigsten Punkt. Er kann in seinem eigenen Geist persönlich nur wohnen, indem er — formaliter zunächst — im Geist Gottes wohnt. Er kann als freies Ich nur über sich und in seinem eigenen Geist wesen, indem er formaliter im „Ur-Ich" west.

Psil.: Mit diesem „formaliter" wollen Sie etwas Entscheidendes sagen?

Mont.: Ja. Daſs der Mensch, der zwar formaliter „in der Höhe" befestigt ist — von hierher die Möglichkeit nehmend, sich in radikaler Freiheit, Erhobenheit und Selbstherrlichkeit gegenüber sich selbst als Person zu fassen und zu besitzen — doch mit seinem gesamten materialen Wesen aus der Tiefe stammt und aus ihr heraus erzeugt ist.

Psil.: Vorhin schien es so, als ob nur beim „gefallenen" Menschen dieser Gegensatz formaler Erhobenheit, der doch der materiale Gehalt fehle, statthabe. Der integre Mensch dagegen materialiter und formaliter auf der Höhe wohne und von ihr aus lebe.

Mont.: Gehen uns hier nicht zwei verschiedene Gegensätze von „formal" und „material" durcheinander? Daſs der Mensch der gesamten persönlichen Materie

seines Wesens nach aus der Tiefe stammt, von ihr her qualifiziert und „erboren“ ist — das scheint mir primäre und grundwesentliche Einsicht zu sein. Daſs der Mensch qua Mensch naturgeborenes, nicht geistgeborenes Wesen ist!

Psil.: Und das war es, was Sie in unserem damaligen Gespräch über die Seele vornehmlich fixieren wollten?

Mont.: Was wir allein damals im Auge hatten — und als erste starke Einsicht auch allein im Auge haben und fixieren durften. Der Mensch nimmt sich ganz und gar von unten her; aber damit er sich von unten her als Person nehmen kann, muſs er seine Freiheit im Geist von oben her nehmen. So wird nicht nur sein Geist, sondern auch seine Seele sein freies persönliches Eigentum. So wird er befähigt, alles, was im Dunkel seiner Seele lebt und drängt, herauf ans Licht und in die Freiheit zu führen.

Psil.: So ist also seine Geburt „aus Gottes Geist“ — darf man so sagen? — zunächst auch nur als formale zu denken?

Mont.: Ja, so scheint es. Hier aber gibt es nun offenbar ein Zweierlei: jenes wahrhafte reelle Wohnen „in der Höhe“ beim integren Menschen und das nur noch schattenhafte des entglittenen und herabgesunkenen. Hier ist der zweite Gegensatz des formal-material, der einen ganz und gar anderen Sinn hat. Sehen Sie, Psilander, jene Stelle absoluter Freiheit, jene Stelle der freien Ichgeburt oder Ichkonstitution

ist ja notwendig die metaphysisch offene Pforte, durch die Gottes Geist frei hindurchgehen kann. Der Mensch hat seinen eigenen, aus der Tiefe seines persönlichen Einzelwesens stammenden Geist; aber durch Gottes Geist soll dieser verklärt und ins Absolute hinein aufgehoben werden. Und nur durch ihn kann er es. Oder auch umgekehrt: Gottes Geist soll durch den menschlichen Geist in der eigentümlichen Färbung und Gebrochenheit wiedergegeben und ausgeatmet werden, die eben durch das in den Gründen der Natur in spezifischer Form qualifizierende Wesen des Menschen bedingt ist.

Psil.: In furchtbarer Weise aber wird auf diesem Wege Gottes Geist verdunkelt und entstellt! Das aber eben nennen Sie Konsequenz jenes „Sturzes", „Strafe"?

Mont.: In dem Augenblick, da sich der Mensch in seinem eigenen Geist verabsolutieren wollte, diesen nicht mehr als immerwährende Gabe dar- und zurückbringen wollte, mußte er die Möglichkeit, auf der freien und radikal entselbsteten Höhe seines eigenen Geistes substanzialiter zu wohnen, nun auch verlieren. So in die selbstische Tiefe und Untiefe seines geleibten Wesens hinabgesunken, kann er auch nur mehr einen selbstischen, nicht mehr einen freien und reinen Geist ausatmen. Statt der klare und nur färbende Spiegel des Geistes Gottes zu sein, läßt er diesen durch die schwelende, unreine, verstofflichte Flamme seines Geistes überhaupt nicht mehr durch.

Psil.: In nahe persönliche Beziehung bringen Sie Mensch und Gott!

Mont.: Sagen nicht alle Mystiker, daſs die dreieinige Gottheit persönlichst in der Seele des Menschen wohnt, daſs der Begnadete sie hier fühlen, schauen, ja berühren kann?

Psil.: In der Seele? Widerspricht das nicht allen unseren Bestimmungen?

Mont.: Weil wir gerade den Geist als die Stätte der persönlichen Teilnahme an der Gottheit zu fixieren schienen?

Psil.: Ja.

Mont.: Nicht in der Naturseele, soweit und solange sie eine solche ist, kann die Gottheit in dieser höchst persönlichen Weise anwesend sein! So scheint es mir. Nur dort ist es möglich, wo die Seele des Menschen im Geist und aus dem Geist — als einer zweiten Geburtsstätte — hervorgeht oder in ihm befestigt ist! Vielleicht ist es so gemeint, wenn die mystischen Berichte von der „zartesten“ oder „äuſsersten Spitze“ der Seele sprechen, in der diese Erlebnisse stattfinden. Überhaupt ist ja, mein Freund, in diesem allen, was wir zu sagen wagten, die Totalität des Menschen in ihrer wahren Einheit und Einheitlichkeit noch nicht einmal berührt. Lassen Sie mich jetzt nur Eines andeuten: mehrmals schon sprachen wir von den Worten, die das geistbegabte Wesen mit einer Art sich im Geist selbst vollziehender Innerung, Leibung und

Fixierung aussprechen kann. „Im Geist“ — und doch kommen die Worte des Menschen „aus dem Herzen“. Wenigstens alle substanziellen, alle wahrhaften Worte.

Psil.: Aus dem Herzen? Was ist das Herz?

Mont.: Scheint es Ihnen nicht, als ob der Mensch „ohne Herz“ ein Unding wäre — ohne diese Mitte nämlich, in die nun sein ganzes Wesen, wie es sich in Seele, Leib und Geist gebiert, auseinanderfaltet und verströmt, wiederum in eins genommen und gesetzt wird, in der es gleichsam zentral verknotet und befestigt ist? In der alle „Blutströme“, alle Wege des persönlichen Lebens zusammenlaufen, um von ihr wieder auszugehen? Nichts kann der Mensch als ganzer, er ganz persönlich, sagen, wollen und tun, was nicht aus dieser Mitte seiner selbst stammt, in der allein eben sein ganzes Wesen in eins gesetzt ist. Alles andere ist leer, unsubstanziell und im persönlichen Sinne wesenlos.

Psil.: Nannten Sie nicht früher einmal — ich glaube nach einem Wort Jakob Böhmes — den Sohn Gottes das Herz des Vaters?

Mont.: O ja. Denn der Sohn Gottes ist ja das glühend in eins gesetzte Wesen des Vaters. Beachten Sie, wie merkwürdig das ist: daſs hier an höchster und letzter Stelle, daſs hier im Zentrum schlieſslich alles zusammenfällt, was im Kreatürlichen gestaltungsmäſsig auseinandertritt; daſs der Sohn Gottes in

dem gleichen prägnanten Sinne das Wort, der Leib und das Herz des Vaters genannt werden kann und dennoch selbst Person in der höchsten und eigentlichsten Bedeutung des Wortes ist. Aber nun, Psilander, scheint es mir, dafs wir uns auf diesem Wege gleichsam zu Ende gesprochen haben und dafs wir ganz von vorne anfangen müfsten, wollten wir aus der Unendlichkeit möglicher Aufschlüsse wieder einiges Neue erhaschen.

Druck von Karras, Kröber & Nietschmann in Halle (Saale).

APR 20 1934

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

575664

Philos
C754 3me

Conrad, Hedwig Martius
Metaphysische Gespräche.

DATE | NAME OF BORROWER